Roland Bothner

Unlust des Denkens
Zur Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts

Edition Publish & Parish

Roland Bothner
Geboren 1953 in Walheim, Baden-Württemberg. Studium der Philosophie, Kunstgeschichte, Vergleichenden Literaturwissenschaft, Soziologie, Politologie in Tübingen, München, Bern, Heidelberg, Frankfurt am Main.
1981 Promotion in Philosophie, 1996 Habilitation in Kunstgeschichte, 2003 Ernennung zum außerplanmäßigen Professor, 2007 zum Professor.

Erstausgabe
© 2020 Edition Publish & Parish
Blumenstraße 40, 69115 Heidelberg
Alle Rechte vorbehalten
Gesamtherstellung: Edition Publish & Parish
Druck: PBtisk, Pribram
Printed in Czech Republic
ISBN 978-3-934180-22-2

Inhalt

Vorwort 11

Was bewegt die Welt?

Hegel und die Folgen 14
Demontage der Metaphysik, zu Karl Marx 29
Karl Marx' Begriff der Entfremdung (1981) 49
Unfrei durch Erkenntnis 60
Dialektik als Ideologie 65
Nur der Erfolg zählt, zu Max Weber 80
Denken aus Ressentiment, zu Friedrich Nietzsche 100
Der Rand des Seelenlebens, zu Sigmund Freud 115

Was ist die wahre Welt?

Ein Ausflug, eine Satire zu Martin Heideggers „Sein und Zeit" 123
Existenzialismus und Nationalsozialismus (1978) 127
Celan bei Heidegger (1996) 150
Dialektik und Ontologie, von Heidegger zu Sartre 166
Wahrnehmung oder Dialektik, zu Maurice Merleau-Ponty 179

Was ist Logik, was ist Dialektik?

Der Sprung in die Logik, zu Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl 185
Was ist eine Zahl? Zu Gottlieb Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein 198
Identität und Tausch, zu Alfred Sohn-Rethel 208

Totalität und Verdinglichung, zu Georg Lukács 215
Kritische Theorie, zu Max Horkheimer 225
Nichtidentität an der Identität, zu Theodor W. Adorno 239
Identität und Widerspruch, zu Kant, Hegel, Marx 249
Identität und Dialektik im Zusammenhang 254
Kann man dialektisch handeln? 258
Grenzen der Dialektik, der Satz vom Grund 263
Teleologie oder die Frage nach der Zweckursache 271
Zum Begriff des Fremden, ein dialektisches Lehrstück 277

Vorwort

Bei vorliegender Sammlung handelt es sich um keine Essays im üblichen Sinne. Ihre Spannweite reicht von Kant, Hegel über Marx und Nietzsche bis Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Horkheimer und Adorno, vom deutschen Idealismus bis zur Ontologie und zur Kritischen Theorie. Weit davon entfernt, eine Geschichte der Philosophie in Aufsatzform anzustreben, greift der Essay als Form ein Motiv auf, löst es aus dem Kontext, nutzt es als Improvisationsmaterial. Er gleicht dem Freejazz, einer Aneignung zur freien Verfügung. Das Motiv selbst entspringt nicht notwendigerweise dem philosophischen Gehalt. Eine andere essayistische Vorgehensweise besteht in der Belichtung eines Seitenthemas, das sich plötzlich, durch veränderte Umstände, in den Vordergrund schiebt. In jeder Philosophie mischt sich Vergangenes, Althergebrachtes mit Zukunft und Erneuerung. Jedes Denken setzt neu an, aber nicht jedes Denken überschreitet das bereits Bekannte. Essay glänzt durch Artistik. Er zweigt vom Hauptweg ab, nimmt Nebenwege, manchmal Abwege, aber auf keinen Fall führt er zum Hauptweg zurück. Denn er vermeidet kategoriales Instrumentarium, ohne das es keine Philosophie gibt. Der philosophische Hauptweg beginnt mit der Auflösung von Unmittelbarkeit. Es gibt kein unmittelbares Wissen. Jede Philosophie ist ein Vermittlungsgeflecht. Seine Knotenpunkte sind die Begriffe. Auf dieser Stufe bewegt sich das Denken. Begriffe können je nach philosophischer Richtung und Epoche unterschiedlich definiert werden, ob als Werte, als Kategorien oder als Tatsachen, gar Dinge. Sie sind nicht immer scharf umrissen. Damit allerdings von Philosophie gesprochen werden kann, müssen sie Eckpunkte einer Konstellation bilden. Die Art der Konstellation gerät dann zur Philosophie. Wer über andere Philosophen – dabei repräsentieren die

Philosophen eine Philosophie, ihre persönliche Meinung ist ohne Belang – nachdenkt, bewegt sich in einem fremden Haus. Fremd, aber doch ein Haus mit vielen Zimmern, Türen, Fenstern und Treppen. Es lädt zum Bleiben ein, wenn es sich als ein stimmiges Gebäude ausweist. Wer möchte in einer zugigen Ruine oder in einem Haus, in dem nichts funktioniert, mit undichtem Dach und Schimmelpilz, wohnen? Die philosophische Konstellation gleicht einem solchen Haus. Ihre Stimmigkeit drückt sich durch Evidenz aus. Das Eine folgt aus dem Anderen. Warum das Eine das Eine und nicht das Andere ist, wird vorher klar und deutlich herausgestellt. Eine Konstellation bildet einen einzigen Begründungszusammenhang, einschließlich der Begründung – im Falle einer negativen Philosophie –, warum es diesen nicht gibt. Auch eine negative Philosophie, die auf ihrer Negation beharrt, hat einen Begründungszusammenhang zu erstellen. Misslingt dies, verbleibt sie auf der Ebene des Essayistischen.

Die Aufsätze haben nichts mit Hermeneutik zu tun, mit der berühmten Auslegekunst, die ursprünglich in der Theologie zuhause ist. Die theologische Hermeneutik setzt die Wahrheit voraus, die in der Bibel enthalten ist, diese wahre Wahrheit ist nun „herauszupräparieren“. Das ist in der Philosophie nicht der Fall. Was wahr ist, gilt es erst zu erforschen und auf den Begriff zu bringen. Nicht hermeneutisches Verstehen, sondern Erklärungsmodelle sind ihr Vehikel. Dabei hat das Modell nicht nur Phänomene zu erklären, es hat zugleich zu erklären, warum gerade dieses Modell evident ist und kein anderes. Der Hermeneutiker kann nicht erklären, warum die Sonne aufgeht. Ihm fehlt das Modell. Sein Verständnis reicht nur soweit, dass er behauptet: „Weil sie jeden Morgen aufgeht.“ Die Erklärung fragt nach dem Warum, die Hermeneutik bescheidet sich beim Weil. Das nennt er Verstehen, Erklären überlässt er der

Naturwissenschaft. Nur, wo beginnt das Verstehen und wo endet es? Das Kriterium ist die Zustimmung, man ist sich einig. Dazu bedarf es keiner kommunikativen Vernunft.

Vorliegende Aufsätze zielen auf die Prinzipien, auf die Hauptlinien oder Erklärungsmodelle, die den jeweiligen Philosophien zugrunde liegen. Diese liegen zumeist nicht offenkundig vor. Häufig arbeiten die Philosophen damit, ohne sie darzulegen. Oder sie verleugnen sie, um sich ihre philosophische Freiheit zu bewahren. Andere verwenden sie einfach intuitiv, im Marxschen Sinne: „Sie wissen es nicht, aber sie tun es." Die Aufgabe ist, Kraut und Rüben, Äpfel und Birnen zu trennen. Bei vorliegenden Philosophen ist dieses Unternehmen nicht leicht, zumeist handelt es sich um dickichtartige, spröde, immer aber um ausufernde Denkstile.

Die Aufsätze berühren sich mit dem Essay in einem Punkt, in dem der persönlichen Aneignung. Diese hängt nicht in der Luft, die Aufsätze stehen im Kontext der systematischen Werke; die Kategorienlehre „Identität, Ordnung, Existenz" gäbe es ohne diese Konfrontationen nicht. „Metaphysik", „Fremdgesteuertes Sein", „Moral, Vernunft, Macht" und „Philosophie der Kunst" bedurften eines solchen Gegengewichts nicht mehr. Historisch betrachtet, überschreiten sie das Persönliche, weil sie ein Bild davon geben, was geschichtliche Wirksamkeit entfaltete. Insofern handelt es sich hierbei auch um eine Dokumentation des Geistes dieser Zeit.

Was bewegt die Welt?

Hegel und die Folgen

Hegels Sein und Marx' Kapitalbegriff

Der Kapitalist ist mit dem Arbeiter durch die Äquivalentform verknüpft. Form bedeutet auch in diesem Fall Abstraktion. Der Arbeiter verkauft zunächst nichts Abstraktes, er verkauft seine Naturkraft als jene Kraft, die Rohmaterialien in Waren verwandelt. Bekommt dafür abstraktes Geld, das er nicht essen kann. Um Arbeitskraft gegen Geld einzutauschen, ist die Naturkraft selbst in eine Abstraktion zu verwandeln. Denn sowohl Tausch als auch Geld sind Abstraktionen. Der Arbeiter verkauft seine Naturkraft als abstrakte Form, das ist nichts anderes, als sie zu quantifizieren und zu formatieren. Die Arbeitskraft als abstrakte Form erscheint als Arbeitszeit. Als Zeitpaket oder messbare Zeitstrecke wird sie für die Äquivalentform tauglich. Die Arbeitskraft verschwindet als Zeitmaß in der Ware. Man findet sie deshalb nicht wieder, weil die Ware ein Gesamtresultat von Maschinen und vielen anderen Menschen ist. Deshalb beginnt der Kapitalismus mit der Manufakturperiode. Der Ansammlung und der Koordination von Maschinen und Menschen. Das Fertigprodukt stellt sich ihm als Naturprodukt gegenüber. Er hat seine Arbeitskraft eingetauscht, also gehört sie ihm nicht mehr. Deshalb kann er nicht behaupten: „Das ist mein Produkt." Das ist der Unterschied zum bildenden Künstler. Der verkauft sein Produkt gegen Geld, nicht seine Arbeitskraft. Diese findet sich im Kunstwerk verwirklicht. Schwieriger ist der Fall beim Schriftsteller. Er verkauft eher seine geistige Arbeitskraft als ein Produkt, das Buch. Produziert der Autor sein Produkt selbst, dann ähnelt er dem bildenden Künstler. Deshalb wird das Kunstwerk einerseits zum Fetisch,

andererseits ist es antiquiert. Zum Fetisch, weil noch eine Beziehung zwischen Produkt und Produzent herrscht. Antiquiert, weil der Kapitalismus das Handwerk längst vernichtet hat. Der heutige Handwerker ist ein Anhängsel der Industrie. Er hängt von dem ab, was ihm die Industrie liefert.

Der Kapitalismus verwandelt die Erde mit ihren Bewohnern, einschließlich der Tiere und Pflanzen, in eine abstrakte Welt. Die Äquivalentform verknüpft alles mit allem. Als solche ist sie ebenso ein Verhältnis. Das Kapital als Substanz differenziert sich somit in Verhältnisse. Und umgekehrt, die differenzierten Verhältnisse führen zur Akkumulation des Kapitals. Was ist das Kapital? Eine abstrakte Form. Die Akkumulation ist eine quantitative Zunahme. Diese Zunahme verdankt sich dem Äquivalentverhältnis. Etwas kann nur zunehmen, wenn auf der anderen Seite etwas abnimmt oder auch etwas zunimmt, das sich als das Gegenteil der Kapitalseite bestimmt. Was zunimmt ist der kapitalistische Reichtum, was abnimmt und zugleich zunimmt ist die Armut. Das geschieht dadurch, dass der Äquivalenttausch keiner ist. Der Arbeiter bekommt für seine Arbeit gutes Geld, sagt der Kapitalist. Dem stimmt der Arbeiter in der Wohlstandsgesellschaft zu. Die Armut wird ausgelagert. Das gute Geld des Arbeiters verdankt sich nicht seinen Fähigkeiten, sondern dem Faktum, dass der Kapitalist aus dritten Quellen schöpft, um den Arbeiter einzuschläfern. Die Hauptquelle ist natürlich wiederum die Arbeitskraft. Was der eine Arbeiter zuviel bekommt, holt sich der Kapitalist beim anderen, dem er einen Hungerlohn bezahlt. – Aber zurück zur Äquivalentform. Wie also geschieht es, dass im Äquivalenttausch der eine reich wird, der andere arm. Der Kapitalist kauft Arbeitszeit, also eine exakt abgesteckte Formquantität. Der Arbeiter meint, diese Zeit sitze er einfach ab. Darin liegt die Täuschung. Diese leere Zeit wird maximal

ausgebeutet. Aus der langsam vergehenden Zeit von einer Stunde macht der Kapitalist eine dynamisch gesteigerte Zeit, nicht durch Peitschenhiebe, sondern durch Einpassung in die Maschinerie. Die Maschine gibt den Zeittakt vor. Aus einer Stunde werden Stunden. Die Zeit bleibt eine Quantität, aber sie wird quantifiziert, indem sie in kleinste Einheiten zerlegt wird. Eine Stunde bleibt eine Stunde als Stundenlohn, aber sie wird maximal ausgebeutet, indem man aus einer Stunde fünf Stunden macht. Wer einmal in einer Fabrik am Fließband arbeitete, kann das nachvollziehen. Aufgrund seiner Erschöpfung meint er, es müssten Stunden vergangen sein. Er blickt auf die Uhr und sieht sich getäuscht. – Akkumulation des Kapitals, Reichtum und Armut, Arbeitskraft und Arbeitszeit, Äquivalentform und Tauschwert, Geld und Preis, dies alles bildet eine einzige, systemische Form. Der Zusammenhang stiftet die einfache Äquivalentform. Als reines Formsystem ist es eine abstrakte Welt. Die sinnliche Erde, der leibliche Mensch, Tiere und Pflanzen, Flüsse und Meere, Gebirge und Täler kommen darin nicht vor, außer sie lassen sich verwerten, somit formalisieren, ähnlich wie der leibliche Mensch als quantitative Arbeitszeit formalisiert wird.

Ist einmal der Produktionsprozess des Kapitals erkannt, korrelativ zu Karl Marx' Rekonstruktion, als reine Form- oder Abstraktionsprozesse, ohne jeden Natur- oder Qualitätsbezug, ist es ein Leichtes eine Entsprechung zu Hegels „Wissenschaft der Logik" herzustellen. Wenn Hegel mit dem Sein beginnt, das als „reine Abstraktion, unmittelbar genommen, das Nichts ist" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie 1830, Hamburg 1969, S. 107), gilt dies für das Kapital. Kapital ist das reine Sein, es ist zunächst nichts oder eine leere, unbestimmte Form. Nach Hegel ist die „Einheit beider das Werden". Dasselbe gilt für das Kapital. Das Kapital unterliegt

der fallenden Profitrate, der Gefahr zu verschwinden, also hat es ständig zu akkumulieren. Kapital, aus Gründen der Selbsterhaltung, ist ein Werden. Sein Dasein ist Resultat des Werdens, das Kapital verdankt sein Dasein der Akkumulation. Oder wie es Marx formuliert: „Der Umlauf des Kapitals ist zugleich sein Werden." (Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1974, S. 416) Bei Hegel ist das Dasein Qualität, das Kapital ist als reine Quantität eine Qualität. Das Dasein spezifiziert sich in Etwas und ein Anderes, das sich widerspricht und doch zusammengehört, weil das Andere auch ein Etwas ist und wie das Etwas Seinscharakter besitzt. Entsprechend spezifiziert sich das Kapital in Kapital und Arbeit, die sich in der Äquivalentform verknüpfen und doch widersprechen. Die Arbeit ist Sein für Anderes, nämlich für das Kapital. Das Kapital ist als Etwas das „Ansichsein" (S. 112) Dieses ansichseiende Etwas wäre unendlich, wenn es nicht mit einer Schranke behaftet wäre. Diese Schranke wird durch die beschränkte Ausbeutung der Arbeit gesetzt. Die Arbeitskraft ist nicht in unendlichem Maße vorhanden. Der Prozess der Ausbeutung ist zwar ohne Grenzen, aber durch das begrenzte Vorhandensein der Arbeitskraft nur endlich. Die Verknüpfung von Etwas und ein Anderes, von Kapital und Arbeit führt durch die mangelnde Verfügbarkeit der Arbeitskraft, also von Arbeitszeit, zur schlechten Unendlichkeit. Das Kapital als reines Sein ist unendlich. Dies wäre mühelos fortzusetzen. Wie für das Kapital ist für Hegel die Natur ein Sein im Zustand seiner Unwahrheit, denn der Tauschwert besitzt kein Atom Naturstoff. Die Dialektik Hegels entspricht der abstrakten Äquivalentform, denn diese ist wie die Dialektik eine Identität der Nichtidentität oder Nichtidentisches wird gleichgesetzt. Hegels Logik ist eine Mystifizierung des Kapitalismus. Das Sein ist mit dem Kapital identisch. Nicht genug, dass das Kapital die Ökonomie beherrscht, der

Kapitalismus wird selbst zum Mythos. Die Ware, die Zelle des Kapitals, ist wie der Nagel im Holz, ein hölzernes Eisen. Die Äquivalentform, die beides synthetisiert, ist ein Akt der Gewalt. Resultat geschichtlicher Gewalttätigkeit. Die Dinge widersprechen sich, werden durch Gewalt gezwungen, eine Einheit zu bilden. Die Gewalt äußert sich als Naturgesetz. Sie ist vorhanden wie die Gravitation, deshalb nimmt sie niemand wahr. Die Äquivalentform ist die Gewalt, die das sich Ausschließende zusammenzwingt. Und es ist die unmerkliche, strukturelle Gewalt, welche dem Kapitalismus den Naturcharakter des Unveränderlichen verleiht. Der durch die Äquivalentform isolierte und verknüpfte Mensch lebt in der Tat, wie die Anthropologen meinen, im utopischen Nirgendwo. Das ist nicht sein Naturzustand, sondern das verdankt sich der Natur des Kapitalismus. Die kapitalistische Natur ist in Zahlen geschrieben, nicht die Natur. Diese wird dadurch bereits mit kapitalistischen Augen betrachtet.

Der mittelalterliche Mensch baute seine Türme in die Höhe, um Gott nahe zu sein. Die Wolkenkratzer oder Towers, die überall bewundert werden, sind Symbole der Gewalt. Deshalb wirken sie nur nach außen, bilden einen Vordergrund, wie die oft bewunderte „skyline“. Nur Vordergrund, nur Fassade, denn in ihnen haust nur das Nichts.

Die List der Vernunft

Der Fortgang der Weltgeschichte im Bewusstsein der Freiheit verdankt sich der List der Vernunft. Große Individuen wie Alexander der Große, Cäsar, Konstantin oder Napoleon „holen dem Weltgeist die Kastanien aus dem Feuer“, wie Hegel sagt. Er bedient sich ihrer, um immer weiter fortzuschreiten. Die Vernunft operiert also mit der Lüge. Sie verführt die Menschen mit falschen Motiven, die sie zu jenen weltgeschichtlichen

Handlungen bewegen. Die Vernunft arbeitet mit Lug und Trug. Die Lüge ist ihre List. Müsste man nicht gegen alle Vernunft handeln. Eben weil man sie als Lüge durchschaut?

Hegel gegen Kant

Hegel protestiert gegen Kants Vertagung auf den Sankt-Nimmerleins-Tag. Die Zukunft wird ein Zeitalter der Aufklärung sein. Alles wird sich zum Besseren wenden, dank der moralischen Anlage des Menschen. Dagegen wendet sich Hegel: Es ist alles da, um die Welt zu erkennen. Es gibt keine tiefsinnigen Erkenntnisse, die sich erst in Zukunft enthüllen werden. Hoffnung auf die Zukunft beleidigt den Menschen der Gegenwart. Alles ist in der Gegenwart vorhanden. Selbst Gott ist nicht transzendent, er wurde Mensch. Die Zukunft gehört der Zukunft. – Damit entlastet Hegel die Menschen. Sie müssen nichts tun, nur dem Folge leisten, was ihnen der Weltgeist befiehlt. Das ist das Ende der Dialektik, der Selbsterkenntnisprozess von der Indifferenz zur Identität, von der Substanz zum Subjekt hat sich vollendet.

Der mythische Gehalt der Dialektik

Eine kapitalistische Ware ist ein dialektischer Gegenstand. Zwei verschiedene Dinge werden gleichgesetzt, als identisch behauptet. Das entlarvt die Dialektik, das leistet nicht der Identitätssatz. – Aber der Tag und die Nacht stehen in keinem dialektischen Verhältnis, wie Hegel meint. Die Nacht vertreibt nicht den Tag, der Tag die Nacht, weil sie sich widersprechen. Das ist Schein. Darin besteht der mythische Gehalt der Dialektik. Das verleiht ihr einen metaphysischen Charakterzug, der mit Aufklärung verwechselt wird. Eine Abfolge bedeutet nicht, dass das Nachfolgende dem Vorgehenden widerspricht, es negiert. Hegel denkt kosmogenetisch. Das ist sein gnostisches Erbteil. Das Eine erzeugt das Andere, damit sein

Gegenteil. Selbst wenn es so wäre: Die Realdialektik, also jene die die Gesellschaft bedingt, bestimmt sich darin, dass nichts aus dem Einen noch dem Anderen folgt, sondern dass Dinge miteinander verknüpft werden, die verschieden sind, oder dass eine Sache sich einer anderen bemächtigt wie das Kapital der Arbeitskraft, der Staat der Menschen. Darin besteht Hegels grundsätzlicher Irrtum.

Nichts dazugelernt

Wer die letzten hundert Jahre überblickt, entdeckt, trotz aller historischen Umbrüche und Katastrophen, Kontinuität. Die deutsche Philosophie ist zäh und resistent. Das liegt daran, dass sie sich als Universitätsphilosophie am Leben erhält. Sie dient sich den jeweiligen Regierungsformen als staatstragend an. Das führt nicht nur zur Impotenz. Sie bewegt sich in eine bestimmte Richtung, die sowohl die Neutralisierung von Kritik einschließt als auch vernünftiges Denken ausschließt. Das macht sie flexibel. Sie bewahrt sich ihre Freiheit, die mit der Freiheit des Denkens nicht zu verwechseln ist, die sie aber nützt. – Was hat die deutsche Philosophie zu bieten? Was ist ihr Alleinstellungsmerkmal? Der deutsche Idealismus. Hauptsächlich Hegel und Schelling, weniger Kant und Fichte. Das ist der Anknüpfungspunkt für die nächsten Jahrhunderte. Allerdings mit Einschränkungen. Es gibt auch einen Fortschritt. Der Fortschritt besteht in der Wurzelbehandlung. Der Lebensnerv wird abgetötet. Das Kritische bei Kant: die praktische Vernunft. Das Kritische bei Hegel: die Dialektik. Diese wird zugunsten der Irrationalismen, die sich bei Kant, Fichte, Hegel, Schelling finden, umgewertet, pervertiert. Hegels Dialektik wird scheinbar anerkannt, aber verbessert. Man geht wie folgt vor: Vernunft, Rationalität und Logik erfassen etwas. Diese Etwas ist zugleich mehr als das begriffene Etwas. Es weist zugleich darüber hinaus. Das Etwas ist zu überschreiten, denn

das Etwas besitzt einen irrationalen Kern. Dieses Irrationale kann nur dialektisch erfasst werden. – Was bedeutet das: Jeder Philosoph darf sich am Irrationalen versuchen. Allerdings ist ein Kriterium zu erfüllen: Es muss intuitiv geschehen. Intuition ist der Feind der Rationalität, der Vernunft, der Logik. In diesem Fall bedeuten Intuition und Dialektik dasselbe.

Das Intuitive erscheint auch als Wesenszug deutscher Kultur. Alles andere ist bloße Zivilisation. Durch Intuition wird Erkenntnis vertieft. Das lässt vieles offen, weil alles dunkel bleibt. Der Geist der Intuition ist der rote Faden. Er produziert Genies in Hülle und Fülle. Je verworrener, umso philosophischer. Deshalb ist es wenig erstaunlich, wenn im Zeitalter der Postmoderne neue Mythologien ausgerufen wurden, wenn es galt „dümmer zu denken". Wahrheit ist immer transzendent, sie ist deshalb überall verborgen und verschlossen, nur nicht im rationalen Denken. Ein reiches Betätigungsfeld. Das schränkt die Rekrutierung des Nachwuchses ein. – Philosophie außerhalb der Universität findet kein Gehör, besitzt keinerlei wirksame Publikationsmöglichkeit. Publikationen werden über Drittmittel finanziert.

Das Auswahlkriterium ist die Intuition. Intuitiv werden jene selektiert, die schon dazugehören. Also entscheidet die Gruppenzugehörigkeit. Man liegt auf derselben Wellenlänge, kurzum man versteht sich intuitiv. Auf diese Weise entsteht eine respektable Traditionslinie. Und was lange währt, ist auch wahr. Lügen haben kurze Beine. Wer sich auf seine Intuition verlässt, kann nicht irren, wohl aber getäuscht werden. – Dies mag ein abseitiges Problem sein. Wer interessiert sich schon für Philosophie? Ist es aber nicht. Der Irrationalismus spiegelt den Geisteszustand. Und das hat Folgen für die Gesellschaft

insgesamt. Der Vernunft und der Logik wird eine sekundäre Rolle zugewiesen. Sie sind unwichtig. Das hat den Vorteil, dass gesellschaftliche Regelungen, Vereinbarungen, Verträge nicht vernünftig oder logisch sein müssen. Sie werden durchgesetzt. Alles wird zur Machtfrage und der Frage des Machtausgleichs. Die Freiheit der Vernunft wird durch die Macht der Freiheit ersetzt. – Allerdings hängt der gesellschaftliche Reichtum, der Wohlstand nicht vom Willen der Machtgruppen ab, sondern vom wissenschaftlichen Fortschritt. Wissenschaft ist nicht intuitiv, ihre Basis ist nicht irrational. Eine irrationale Gesellschaftsform, in der Philosophie gespiegelt, zersetzt auf Dauer den rationalen Charakter der Wissenschaft. Der Irrationalismus ist ein Luxus, den die rationale Wissenschaft finanziert. Je länger jedoch der wissenschaftliche Fortschritt stockt, umso mehr schwindet der gesellschaftliche Wohlstand, aber umso irrationaler gebärdet sich die Philosophie. Die Philosophen haben es also schon immer geahnt, dass alles irrational ist. Der philosophische Irrationalismus füttert den gesellschaftlichen, um sich selbst zu erhalten. Es wäre eine gesellschaftliche Aufgabe, den philosophischen Irrationalismus zu bekämpfen. Das hieße aber, dass sich die gesellschaftlichen Irrationalismen selbst enthüllten. Auf diese Weise wäscht eine Hand die andere. Zuungunsten der Vernunft, zum Schaden der Wissenschaft. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass der Fortschritt in anderen Erdteilen stattfindet. Deutschland kauft technischen Fortschritt ein. Aber ohne eigene Wissenschaft wird sie ihn nicht lange bezahlen können. Eine weitere Phase des Irrationalismus ist die Folge. Niemand kann den Niedergang erklären, außer die Philosophen. Was aber lässt sich aus dem Irrationalismus ableiten? Weder Vernunft noch Logik, sondern einzig Gewalt. Der Irrationalismus, der sich in unterschiedlichen Gestalten wie Rassismus, Nationalismus oder Religion ausprägt, legitimiert die Gewalt. Die Gewalt

legitimiert den Irrationalismus, der, indem er auf den metaphysischen Urgrund verweist, die Menschen, die sich irrational verhalten, verachtet. Zynisch verherrlicht er den Überlebenskampf als Sinn des Seins.

Die deutsche Philosophie schreitet mit Schelling und Hegel in die Zukunft der Bildungsanstalten. Sie leiht sich den Glanz aus der Vergangenheit. Immerhin bewegten sich Hegel und Schelling in Sphären, die allen anderen verschlossen blieben. Das bedeutet, man wird wieder gläubig, man wird religiös, man wird wieder religionsphilosophisch. Theologie und Philosophie verbünden sich, weil sich für beide niemand interessiert.
– Die Philosophen gehen zurück, aber nicht zurück in die Geschichte, sie entdecken Schelling und Hegel für sich. Sie staunen, und mit dem Staunen soll ja angeblich die Philosophie beginnen, was Schelling und Hegel wussten. Wer über Hegel und Schelling nachdenkt und schreibt, ist unverdächtig. Er ist kein Atheist, er glaubt irgendwie doch an etwas Höheres, er weiß um die Grenzen des Geistes. Die Philosophen scharen sich eher um Schelling als um Hegel. Hegel überlassen sie merkwürdigerweise den Theologen. Die Theologen, nicht von Glaubenszweifel geplagt, wagen mehr. Die Philosophen müssen sich rechtfertigen, um unverdächtig zu sein, dafür bürgt Schelling. Es wurde einmal die Hypothese gewagt, dass zum Wahrheitsgehalt einer Philosophie auch ihre Geschichte gehört.
– Jetzt hält man sich ans Original. Die Geschichte, das ist ja einerseits Historismus, also 19. Jahrhundert, den Nietzsche schon erledigte, und riecht nach historischem Materialismus. Man sucht die unverfälschte Wahrheit mit unverfälschtem Blick im Original. Denn die Wahrheit ist von Dauer, sie ist zeitlos. Die ewige Wahrheit ist „herauszupräparieren“. Und die ewige Wahrheit beweist die Existenz Gottes. Und die ewige Wahrheit besteht in der Erkenntnis des Irrationalen. Gott ist

nicht in Begriffe zu fassen. Er ist das Unvordenkliche, deshalb gibt es keine Gottesbeweise. „Warum ist Sein und nicht das Nichts?“ – Antwort: „Weil es Gott gibt.“ Gott ist nicht Gott ohne die Welt. Auf diese Weise schließen sich Philosophen mit Theologen zusammen. So einfach ist die Sache.

Nun fragt es sich, wozu Philosophie? Es war klar, dass Philosophie in der Nachkriegszeit gefördert wurde. Ihren Höhenflug verdankte sie nicht dem plötzlichen Interesse am Geist, an Aufklärung. Es war eine Reaktion auf „Pankow“ – man sagte nicht Ost-Berlin – und Moskau, eine Reaktion auf den Sowjetmarxismus, der Westdeutschland infiltrierte und infizierte. Dagegen musste etwas getan werden. Marx wurde mit Hegel und Schelling bekämpft. Das war eine herrliche Zeit. Der Feind wurde mit einem Satz niedergeschmettert: „Das ist nicht so!“ – Wie ist es aber? Diese Antwort blieb man schuldig. Im Übrigen eine professorale Taktik, um eigenes Unwissen zu verbergen, die nicht nur in der Philosophie praktiziert wird. Man lehnt es ab, sich in solche Niederungen zu begeben. Hegelianer und Schellingianer waren die Wunderwaffe gegen den Osten, zugleich ein Bollwerk gegen die rebellierenden Studenten, die sich nicht verdummen ließen. Der beliebte Zwei-Fronten-Krieg war eröffnet. Die Studenten schnell erledigt, da einfach ohnmächtig. Wer rebellierte, fiel bei der Prüfung durch. Dagegen war die Stellung der Universitätsphilosophen komfortabel. In den USA wurde man gern gesehen, diese dunkle Philosophie war wie eine anregende Ware. „It’s nice, your philosophy.“
Der Fehler des Ostens war, dass er sie ernst nahm. – Nun, bei einer Wunderwaffe weiß man nie, ob sie aus Pappe besteht oder tatsächlich funktioniert. Sie war aus Pappe, deshalb interessierte sich nicht einmal der eigene Staat dafür. Der Kalte Krieg war gewonnen, man benötigte die Pappkameraden nicht

mehr. – Doch dann entdeckte man wieder das Abendland, die Leitkultur, die abendländischen Werte. Man suchte sie, sie waren weg. Aber irgendetwas gab es, musste es doch geben? Hat man denn nichts zu bieten? Nun denn, Philosophen sind von Hause aus Staatsbeamte – man vergisst, dass Hegel und Schelling auch Staatsbeamte waren, aber in der Zeit, als sie ihre Philosophie entwickelten, finanzierten sie sich selbst – man fragt also im Hause herum und siehe da, es gibt sie noch, diese Hegelianer und Schellingianer. Taufrisch, denn sie lesen nur die Originaltexte. Und untertänigst arbeiten sie daran, die alten Werte aufzupolieren. Die Philosophen gehören zur staatlichen Bürokratie und sie verhalten sich dementsprechend. Sie betrachten Schelling und Hegel als eine Art Steuererklärung, sie stellen Kapitalertrag und Verlustabzug, Einnahmen aus Vermietung und Verpachtung, abzugsfähige Ausgaben fest. Das wird durchgerechnet und abgehakt. Ihr Geist ist vom Buchhalterwesen derart durchdrungen, dass sie zusätzlich weitere Verwaltungsaufgaben übernehmen, sei es in der universitären Verwaltung – am liebsten wären sie Rektor – sei es in Verbänden, die dringend Verwaltungsfachleute benötigen. Das ist keine entfremdete Arbeit für sie, sondern Erfüllung. Darin zeigt sich ihr wahrer Charakter.

Was war Kultur?
Als Hegel mit seiner „Wissenschaft der Logik“ den Deutschen eine Metaphysik geben wollte, also etwas, was sie bisher nicht besaßen, so ist folgende Definition, was Kultur sei, wohl die erhabenste: Kultur ist die metaphysische Grundlage eines Volkes. Hegel glaubte, dass zu seiner Zeit der Grundstein der deutschen Kultur gelegt wurde. Diese Ansicht teilte er mit seinen Zeitgenossen Humboldt, Schiller, Goethe. Diesem zukünftigen Kulturstaat ging das Zeitalter der Aufklärung, das Zeitalter von Lessing und Kant voraus. Woran ist nun der Irrtum erkennbar? An Schopenhauers Philosophie. Dieser ahnte, dass es mit der Kultur nicht so weit her ist. Der Wille regiert die Welt, der Egoismus als sein principium individuationis setzt sich durch. Die Kunst gehört ihr nicht an. Sie gehört in die Vorstellungswelt. Der kulturschaffende Schopenhauer setzt auf die Verneinung des Willens als Kulturleistung. Kultur ist ein Akt des Verzichts. Der späte Erfolg seiner Philosophie, nach der Niederschlagung der Revolution von 1848, beweist die Unmöglichkeit, einen Staat auf Kultur zu gründen. Aus dem Verzicht auf Kultur wird Verachtung. Die Kulturschaffenden wie Nietzsche verachten die Deutschen, weil sie keine Kultur nötig haben. Sie berauschen sich an der großen Politik. Die Politik „vom Platz an der Sonne“ bis zum „Tausendjährigen Reich“ kommt ohne Kultur aus.

Der Begriff der Kultur, völlig entleert, wird, nach der großen Politik und den „Weltanschauungen“, zum Substanz-Behälter. Er enthält alles, was nicht unmittelbar dem Konsum, dem Wohlstand zuzuordnen ist, wohl aber dazugehört. Fußball ist Kultur, gar Kunst. Massenspektakel, Massenzerstreuungen und Berauschungen sind Zeugnisse „unserer Kultur“. Wie lässt sich der moderne Mensch als Kulturerscheinung umschreiben?

Dass seiner Kultur das Wesen fehlt. Also ist er in diesem antiquierten Sinne geschichtslos. In seinem Wesen negativ. Er ist geschichtslos, vernichtet aber selbst die Geschichte. Er lebt nur im Hier und Jetzt, aber das ist nicht sein Wesen. Er lebt im Nirgendwo, ohne Orientierung.

Schopenhauers Wille und Hegels Weltgeist

Durch seine Nachfolger, insbesondere die der Psychoanalyse, wurde Schopenhauers Philosophie ausgedünnt. Der metaphysische Wille schiebt sich ins Es, tritt im Triebleben wieder hervor, folgt dem Lustprinzip. Bei Schopenhauer ist das nur eine einzige Verwirklichung. Man könnte ihn ebenso als gesamtgesellschaftliches Subjekt dechiffrieren. Der Wille setzt sich über die Menschen hinweg durch. Indem sie das vollziehen, was er will, stabilisiert sich die Gesellschaft. Das erklärt, warum sich die Menschen kaum kritisch verhalten. Der Wille gibt dem, der sich anpasst. Anpassung bedeutet keine Unterwerfung, sondern Selbsterhaltung oder egoistisches Handeln, das sich dadurch erfolgreich zeitigt, indem es den Anforderungen des Willens genügt. Der Wille ist ebenso dialektisch angelegt wie Hegels Weltgeist. Das Negative, zu dem Schopenhauer aufruft, erscheint in der Willensbejahung. Bei Hegel nur ein Moment des Prozesses. Hegel verweigert sich der menschlichen Innerlichkeit, bei Schopenhauer bildet dies den Schauplatz von Willensdiktatur und Verneinung. Der Wille ist ein schlechtes Prinzip. Es ist bösartig und grausam. Hegels Weltgeist kümmert sich nur um die Weltgeschichte. Bei Schopenhauer soll der Mensch widerstehen, Hegel entlastet. Alles nimmt seinen Gang. Der Weltgeist hat seine Verwaltung und seine Angestellten im Griff. Sie arbeiten nach Anweisung. Selbst die Religion, die Unsterblichkeit bereiten keine schlaflosen Nächte. Der Gott der absoluten Religion hat den Tod in sich aufgenommen und ihn überwunden.

Schopenhauer ist kein Dialektiker, aber die Konsequenzen der Willensmetaphysik sind dialektisch. Leider wurde sie verinnerlicht. Als Teil des psychischen Apparats entschärft. Der Wille bleibt psychisch der Widersacher, aber auch darauf beschränkt. Dass sich der Weltwidersacher bis ins Innere fortpflanzt, wird unterschlagen, damit der Mensch sich nicht gegen den Widersacher der Welt stellt, sondern das erledigt, was der Weltwille fordert. Das macht ihn glücklich. Sähe man eine Verbindung vom inneren zum äußeren Willen, wäre dies der erste Schritt zur Aufklärung. Wenn man den irrationalen Willen als Ausdruck gesellschaftlicher Irrationalität begriffe, die sowohl in der Außenwelt wie in der Innenwelt tobt, käme es zu der Erkenntnis, dass der Wille ein fremder, grausamer Gast, der die Psyche vergewaltigt, nicht verschieden ist von jenem Geist, der die Erde rational ausbeutet und irrational zugrunde richtet. Die komplizierten Wege des Weltgeistes beruhigen. Er wird schon wissen, was er tut, denn er ist im Besitz der „Wissenschaft der Logik“. Schopenhauers Wille ist blind, deshalb unberechenbar. Die Konsequenzen seines Handelns katastrophal. Wer sich mit dem Willen beschäftigt, weiß mehr über den Weltgeist, als dieser von sich weiß.

Demontage der Metaphysik, zu Karl Marx

1. Der Philosoph verhält sich unmittelbar zum Geist. Wie Gott durch die Gnade im Menschen präsent ist, so ist die Philosophie im Kopf des Philosophen anwesend. Sie ist mit ihrem Philosophen allein und unterwegs. Er interpretiert nicht, er macht Entdeckungen. Was sich nie und nimmer begeben hat, geschieht in seinem Kopf. Alles andere ist entweder unter seinem Niveau oder aber keine Philosophie. Er bedenkt, denkt, was er denkt, aber er bedenkt nicht sein Denken, denn das ist inhaltsleer. Er denkt die Philosophie und erfreut sich daran, was sein Denken sich so denkt. Sein Denken macht sich dabei selbstständig, es verschweigt, dass es nur das denkt, was andere Philosophen dachten. Das ist Philosophie des geringsten Aufwands.

2. Philosophen denken, was tote Philosophen dachten – wie vorliegende Schrift beweist. Sie bleiben in der Sphäre des Denkens. Denken ist das, was aller Erfahrung vorausgeht wie die toten Philosophen den lebenden vorausgegangen sind. Die toten Philosophen sind ihr Apriori. So bleiben sie Metaphysiker. Und als Metaphysiker arbeiten sie mit einem einfachen Schema. Dieses Schema enthüllte der frühe Marx in der Schrift „Die heilige Familie“, die er mit Engels zusammen verfasste. Dieses „Geheimnis der spekulativen Konstruktion“ (Friedrich Engels/Karl Marx, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Berlin 1973, S. 60 ff.) als Denkschleife zeigt sich in folgender Weise: Das wahre Wesen von wirklichen Birnen, Äpfeln, Erdbeeren ist die Vorstellung „Frucht“. Diese abstrakte Vorstellung „Frucht“ wird nun zu einem existierenden Wesen. Die „Frucht“ wird zur „Substanz“ der Birne, des Apfels, der Erdbeere. Dadurch werden die Birne, der Apfel unwesentlich: „dem Apfel sei es unwesentlich Apfel zu sein. Das

Wesentliche an diesen Dingen sei nicht ihr wirkliches, sinnlich anschaubares Dasein, sondern das aus ihnen abstrahierte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung, „die Frucht“ (S. 60). Daraus folgt: „Die besonderen wirklichen Früchte gelten nur mehr als Scheinfrüchte, deren wahres Wesen ‚die Substanz’, ‚die Frucht’ ist.“ Es ist einfach, durch Abstraktion aus Birnen und Äpfeln die Substanz „Frucht“ zu destillieren, aber wie kommt der Philosoph von der abstrakten Substanz wieder zu Birnen und Äpfeln? Die Antwort lautet: Die Frucht als Substanz ist ein lebendiges, bewegtes Wesen. „Die verschiedenen profanen Früchte sind verschiedene Lebensäußerungen der ‚einen Frucht’, sie sind Kristallisationen, welche ‚die Frucht’ selbst bildet. Also z. B. in dem Apfel gibt sich ‚die Frucht’ ein apfelhaftes, in der Birne ein birnenhaftes Dasein.“ Apfel, Birne, Erdbeere sind „Selbstunterscheidungen ‚der Frucht’ und machen die besonderen Früchte eben zu unterschiednen Gliedern im Lebensprozesse ‚der Frucht’.“ (S. 61) „Der gewöhnliche Mensch glaubt nichts Außerordentliches zu sagen, wenn er sagt, dass es Äpfel und Birnen gibt. Aber der Philosoph, wenn er diese Existenzen auf spekulative Weise ausdrückt, hat etwas Außerordentliches gesagt. Er hat ein Wunder vollbracht, er hat aus dem unwirklichen Verstandeswesen ‚die Frucht’ die wirklichen Naturwesen, den Apfel, die Birne etc. erzeugt, d. h. er hat aus seinem eignen abstrakten Verstand, den er sich als ein absolutes Wesen außer sich, als ‚die Frucht’ vorstellt, diese Früchte geschaffen, und in jeder Existenz, die er ausspricht, vollzieht er einen Schöpfungsakt.“ (S. 62)

3. Die Metaphysiker verweigern sich nicht der Wirklichkeit, sie setzen sie als Schein oder als bloß Seiendes oder als uneigentliches Sein. Sie geben vor, die Substanz aus der Erscheinungswelt, das Sein aus dem Seienden zu denken.

Dem ist nicht so. Ihnen fehlt das Abstraktionsvermögen, das ihnen Marx noch zubilligte. Sie setzen, dank ihrer produktiven Einbildungskraft, die der Empirie nicht bedarf, kurz und bündig eine Substanz an und erzeugen daraus ihre wahre Welt. Auch sind sie wenig phantasievoll. Die Metaphysiker sind bereits im Besitz ihrer Substanz. Sie übernehmen sie von ihren Vorgängern. Und viele Substanzen haben sich in der Geschichte der Philosophie nicht angehäuft. Wesentliches Merkmal einer Substanz ist ihre Abstraktheit. Und je abstrakter umso weniger bleibt übrig, genauer formuliert: es bleibt nur die leere Abstraktion oder das leere Eine, das schlechthin Unbestimmte, das in der Folge als Sein oder als Idee bezeichnet wird. – Zur Elite gehören jene Philosophen, die das Sein als Sein, die Substanz als Substanz zu denken wissen. Das erklärt, warum sie das Sein nicht aus Seiendem, die Substanz nicht aus der Erscheinung herausfiltern, sondern sich an ihre Vorgänger halten. Sie denken das Sein des Seins ihrer Vorgänger. Darin steckt der geringste Aufwand. Sie denken dadurch substanziell, ohne Rücksicht auf die Erscheinungswelt. Indem sie das Sein des Seins haben, besitzen sie den archimedischen Punkt.

4. Nun ist die philosophische Beschäftigung mit reinen Abstraktionen, reinen Substanzen, reinen Potenzen nicht von der Hand zu weisen. Das gesellschaftliche Sein bestimmt das Bewusstsein. Und das gesellschaftliche Sein wird von Abstraktionen beherrscht. Das Sein ist eine abstrakte Welt, seine ontischen Bestandsstücke sind deshalb ebenfalls abstrakt, sie beziehen sich nicht auf die Lebenswelt, sondern auf die Ontologie, die allem vorausgeht, auch der Welt. Kurz, sie hängt in der Luft, behängt sich mit anthropologischen Versatzstücken, damit sie überhaupt wahrgenommen wird. Sein, Seiendes, Dasein, Existenz sind leere Hülsen ohne eigenen Inhalt. Es kann nur von ihnen Identisches ausgesagt

werden: Das Sein ist, das Dasein ist oder das Dasein existiert oder das Seiende existiert als Dasein. Im metaphysischen Denken verbirgt sich die Wahrheit des gesellschaftlichen Seins. Diese Wahrheit verbirgt sich in der Unwahrheit. Metaphysik bildet nicht das gesellschaftliche Sein ab, es widerspiegelt es nicht. In der Beschäftigung mit dem abstrakten Einen, ohne zu fragen, wovon abstrahiert wird, versteckt sich das Eine, das die Gesellschaft beherrscht, das Kapital. Das Kapital ist kein Sein, sondern eine Größe ohne Bestimmtheit, somit etwas Abstraktes. Eine Abstraktion, die die Gesellschaft strukturiert. Ebenso ist ihr Bewegungsgesetz nirgends in der Natur aufzufinden. Sie ähnelt nicht dem abstrakten Fallgesetz, das sich immerhin durch die schiefe Ebene nachweisen lässt. Das Bewegungsgesetz ist die Profitrate, die an keiner Ware, an keiner Tätigkeit unmittelbar erscheint. Sie wird den Dingen aufgezwungen, erfolgt nicht aus dem Dingcharakter selbst. Das „Birnenhafte“ oder „Apfelhafte“ der Substanz, wovon Marx spricht, wird den Dingen implantiert, ohne dass sie selbst etwas Birnenhaftes oder Apfelhaftes besäßen. Die Profitrate verwandelt nicht eine Birne in eine Erdbeere, sie betrachtet die Birne nur als Wertgröße, als Träger einer Abstraktion. Insofern ist der Bezug ein rein abstraktes Verhältnis. Es gibt ebenso kein unmittelbares Verhältnis von Wertgröße zu Profitrate, indem die Wertgrößen addiert werden. Der Profit wird produziert und durch Tausch realisiert. Die Substanz ist das Kapital, ihre Wertgröße der Profit, der sich abstrakt als Geld ausdrückt. Somit bedarf es keiner Realisierung der abstrakten Substanz, denn die sinnliche Wirklichkeit ist mit der abstrakten Substanz identisch. In der Realität gibt es weder Birnen noch Birnenhaftes, es sind abstrakte Wertformen, die ihnen ihr Wesen geben. Von ihnen hängt die menschliche Lebensweise ab. Diese bestimmen die ontologische Verfassung, alles andere ist nur ontisch. Eine Birne ist ontologisch keine Birne, sie ist

ein Ding, an dem ein Preisschild hängt, somit abstrakte Form, ohne Verbindung zu ihren Natureigenschaften, oder reiner Tauschwert, der seinen Wert ausschließlich qua Vergleich zu anderen Tauschwerten erhält.

5. In Hegels „Wissenschaft der Logik“ ist das einfache Etwas keine einfache Sache, sondern Etwas ist die Vermittlung von Etwas und Anderem. Das Andere inhäriert im Etwas, ebenso das Etwas im Anderen. Das einfache Etwas ist ein dialektischer Sachverhalt. Trifft das zu? Die Farbe Rot wäre somit rot, weil sie nicht blau ist. Das Blau wäre das Andere des Rots, zugleich dessen Negation. Aber Rot ist rot, ohne dass man zugleich an dessen Negation Blau denkt. Bei der Farbe Grün mag Hegels Behauptung zutreffen, Grün als Mischung von Blau und Gelb. Allerdings nur dann, wenn man von Malfarben ausgeht. Naturwissenschaftlich sieht die Geschichte ganz anders aus. Näher betrachtet sei nun der Warencharakter. Eine Ware zerfällt in Gebrauchs- und Tauschwert. Das einfache Etwas, Ware genannt, zerfällt in ein Etwas, den Gebrauchswert, und in sein Anderes, nämlich den Tauschwert. Der Tauschwert inhäriert dem Gebrauchswert. Der Tauschwert erfolgt aus dessen Nützlichkeit. Man könnte meinen, je nützlicher umso wertvoller, also umso teurer. Damit beginnt Hegels Mystifikation. Ersichtlich ist, dass Hegels Definition des einfachen Etwas als dialektischem Sachverhalt scheinbar den Warencharakter enthüllt, gleichzeitig ihn allerdings mystifiziert. Die Mystifikation besteht darin, dass er den Gebrauchswert mit dem Tauschwert vermittelt, zwar dialektisch, weil das Eine die Negation des Anderen darstellt, insofern der Tauschwert bei der Verwendung, beim Gebrauch – wenn man die Birne isst – durch den Gebrauchswert negiert, der Gebrauchswert im Tauschhandel zugunsten des Tauschwerts negiert wird. – In Wahrheit werden in der Ware Gebrauchs- und Tauschwert

gewaltsam ineinsgesetzt, vermischt wie Öl und Wasser. Die Ware ist dialektisch synthetisiert, sie ist aber ein Oxymoron, ein hölzernes Eisen. Der Gebrauchswert hat mit dem Tauschwert nichts gemein. Der Gebrauchswert ist ein Naturprodukt. Man will es essen, man will es benützen. Der Tauschwert ist eine rein geistige Form, ohne jeden Bezug zur Natur. Bei Hegel sind sowohl Etwas als auch Anderes Seiende, auf die Ware angewendet: beide Werte besitzen Naturqualität. Der Tauschwert erfolgt aus der Natur des Gebrauchswerts. Der Tauschwert ist geprägte Form der Naturqualität, des Gebrauchswerts. Und das ist falsch. An keiner Ware, an ihrer Gestalt, an ihren Eigenschaften, ist ersichtlich, was sie kostet. Der Tauschwert resultiert aus der Produktionsweise. Wie der Herr mit seinem Knecht nichts zu tun hat, so hat der Tauschwert nichts mit dem Gebrauchswert zu tun. So hat beispielsweise der Verleger nichts mit seinen Autoren gemein hat. Das fertige Produkt, das Buch ergibt sich nicht aus dem Zusammenwirken von Verleger und Autor, dergestalt, dass der Verleger den Tauschwert vertritt, der Autor den Gebrauchswert. Das ist nicht Fall. Die Ware ist Resultat von Unterdrückung und Ausbeutung. Unterdrückung und Ausbeutung beschränken sich nicht auf die kapitalistische Gesellschaft, auf das Verhältnis der Menschen zueinander. Die Kapitalisten als Herren unterdrücken die Arbeiter und beuten die Natur aus, nicht weil sie große Macht besitzen oder weil sie besonders intelligent und listig sind. Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnis liegen der Warenstruktur zugrunde, sie liegen in der Sache selbst, im Warencharakter. Der Tauschwert unterdrückt den Gebrauchswert und beutet seine Naturqualitäten – die Arbeitskraft, die Naturkraft, den Naturstoff – aus. – Zur Illustration: Der Tauschwert ist der Herr, der Gebrauchswert der Knecht. Infolgedessen begegnen sich auf dem Markt nur Herren, auch der Knecht wird zum

Herrn, wenn er etwas kauft. Das erklärt ebenso, dass sich die Kapitalisten nicht wechselseitig ausbeuten. Wiederum zwingt der Warencharakter die Kapitalisten, so zu handeln, wie sie handeln.

6. Insgesamt gilt: Nicht Ausbeutung und Unterdrückung sind notwendige kapitalistische Praxis der Warenproduktion, sondern die Ware, als Identität von Tausch- und Gebrauchswert, bestimmt sich selbst als Ausbeutungs- und Unterdrückungspaarung, determiniert folglich die gesellschaftliche Praxis. Der Tauschwert unterdrückt den Gebrauchswert, beutet ihn aus. Deshalb ist der Gebrauchswert wortwörtlich das Ganz Andere des Tauschwerts. Daraus folgt, und nicht umgekehrt, dass sich die Menschen als jeweils Andere betrachten, wie es Sartre in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft" diagnostiziert. Die Macht der Herrschenden verdankt sich dem Tauschwert. Der Tauschwert verurteilt den Gebrauchswert zu etwas Anderem, macht die Menschen zu Anderen, schließt die Natur als Unwahrheit, als nicht mit sich identisch, aus. Weil der Tauschwert reine Form, reine Abstraktion ist, ist ebenso seine Macht nicht greifbar. Wie sich der Tauschwert nur vermittels der Menschen, die tauschen, realisiert, so realisiert sich seine Macht durch die Menschen, die ihre Mitmenschen unterdrücken.

7. Nach Sartre ist die Vernunft als Resultante dialektisch, weil sie Notwendigkeit und Freiheit vereinigt. Die Vernunft erkennt gesellschaftliche Strukturen als harte Notwendigkeit, um sie dank der Freiheit zu überwinden (vgl. Jean-Paul Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, Hamburg 1980, S. 37). Aber ist diese Konstruktion richtig? Sartre vermittelt Notwendigkeit und Freiheit als dialektische Einheit von Anti-Dialektik und Dialektik. Notwendigkeit steht für Anti-Dialektik, für inerte

oder träge Materie. Freiheit möchte diese auflösen und sie kann es, weil sie mit der Notwendigkeit vermittelt ist. Das soll qua Intelligibilität erfolgen, also einem Vermögen, das von außen in das inerte Feld der Notwendigkeit hineingetragen wird, um es zu verändern. Die harte Notwendigkeit artikuliert sich gesellschaftlich als Serialität, Passivität, Trägheit. Die Menschen werden fremdbestimmt. Sie werden von außen dirigiert. Das bedeutet, dass sie ihre Mitmenschen als Andere betrachten, sie selbst als Andere bestimmt werden. Die Gesellschaft ist insgesamt eine der Andersheit. Nicht nur das: aufgrund der materiellen Knappheit – jeder kann qua Begierde nie genug bekommen – verändert sich der mitmenschlich Andere zum Überzähligen, zu demjenigen, der die Knappheit vergrößert. Dem steht die Freiheit, die Intelligibilität gegenüber. Der Produktionsprozess, die Kollektive, die Bürokratie, die Klassen betonieren die Sphäre der Notwendigkeit, die Intelligibilität wird von einer Gruppe getragen. Die Gruppe bildet sich durch den Akt der Freiheit und ist Hort der Freiheit. Die Gruppe steht allen Anderen, der Masse gegenüber. Die Gruppe ist keine übergreifende Vereinigung, sondern sie ist eine totalisierende Einzelpraxis. Das Gruppenmitglied unterwirft sich keiner Disziplin. In der Gruppe gewinnt der Einzelne seine Freiheit zurück. Die Gruppe handelt, wie jeder einzelne handelte, oder die Einzelnen haben ein gemeinsames Ziel. Trivial formuliert: „jeder darf sich einbringen“. Die Einzelnen werden nicht durch die Gruppe instrumentalisiert oder haben sich einem Parteiprogramm zu unterwerfen. Das machte sie, aufgrund des Gruppenzwangs zu Anderen oder zu seriellen Wesen. Dadurch verliert die Gruppe ihren Charakter, sie wird selbst inert, damit Teil der Notwendigkeit, Ausdruck der Anti-Dialektik. Erst durch die Gruppe entsteht Intelligibilität, das Bewusstsein von Freiheit, weil sich die Menschen nicht mehr als Andere betrachten, sondern als ein Wir, zudem jeder seinen Beitrag leistet.

Aber warum sollte sich Vernunft deshalb als Resultante von Freiheit und Notwendigkeit, von Dialektik und Anti-Dialektik begreifen? Die intelligible Gruppe der Freiheit ist eine Konsequenz inerter Verhältnisse. Sie ist Folge. – Ist es nicht jedem möglich, sein Anderssein abzulegen, seine Freiheit wiederzugewinnen? – Dies ist im gesellschaftlichen Rahmen nur durch Anschluss an eine Gruppe möglich, weil jeder freie Einzelne weiterhin als der Andere, als der Überzählige gekennzeichnet wird. Er wird zum Außenseiter. Die Gruppe als herrschaftsfreie Assoziation ist kurzlebig. Ist einmal das gemeinsame Ziel erreicht, löst sie sich auf oder wird selbst inert. Sie verwandelt sich in eine Herrschaftsform, die keine Ziele mehr kennt. Es geht ihr nur um Selbsterhaltung. Nach außen unterdrückt sie die Mehrheit. Die Freiheit wird durch Gewalt ersetzt. Nach innen, gegenüber ihren Mitgliedern fordert sie Unterwerfung, der Gruppenzwang löst die Freiheit ab. Dialektik ist mehr als nur Negation der Anti-Dialektik. Nicht alles ist dialektisch, was nur gegensätzlich ist wie die Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit. Sartre begreift die intelligible Gruppe als eine Art Rettungskraft. Ein Haus brennt und spontan versammeln sich Menschen, um den Brand zu löschen. Bei dieser Aktion legen sie ihr Anderssein ab, verharren nicht mehr in ihrer Trägheit, sondern streifen ihre Serialität ab, gewinnen ihre persönliche Freiheit zurück. Ist der Brand gelöscht, fallen sie in ihren bisherigen inerten Zustand zurück. Das gemeinsame Ziel, den Brand zu löschen, hat sich erledigt. Bleibt die Gruppe weiterhin bestehen, stabilisiert sie sich, durch Eidesleistung und Subordination, letztlich durch Terror, Gewalt, Bedrohung. Das ist auch eine Art von Intelligibilität, jedoch nicht die der Freiheit. Für einen Augenblick erscheint während der Aktion das Gefühl der Freiheit. Die intelligible Gruppe ist eine Seltenheit. In der Regel sind Gruppen Cliquen, die sich zusammenrotten,

um Beute zu machen, um Machtpositionen zu besetzen. Das Gruppenmitglied opfert seine Freiheit der Unfreiheit, dem Gruppenzwang, der Gruppendisziplin. Was geschieht ist paradox, das Gruppemitglied tritt freiwillig in eine Gruppe ein, um unfrei zu werden, um sich drangsalieren zu lassen. Als Clique ist sie eine Minorität, die sich die Freiheit nimmt, andere zu unterdrücken. Die Gruppe bestimmt sich nicht als dialektisches Gegenstück zur inerten Gesellschaft, sondern als Folge. Das Verhältnis von Gesellschaft zu Gruppe ist das von Grund und Folge, nicht das eines Widerspruchs, sondern eine Paradoxie, dergestalt, dass die Folge, die Gruppe höher steht als die Gesellschaft. Dass es sich um ein Grund-Folge-Verhältnis handelt, zeigt die Tatsache, dass Freiheit Ereignischarakter besitzt, nur von kurzer Dauer ist. Der Grund – das Inerte, die Serialität – ist ebenfalls auch in der Folge existent, und zwar in dem Augenblick, wenn sich die Gruppe konsolidiert und verstetigt. Der Grund präzisiert sich als Gruppenzwang, Unterwerfung, Unfreiheit. Das hat mit Dialektik nichts zu tun. Sartre denkt zu sehr ontologisch, rückt deshalb in die Nähe Heideggers, unterscheidet gefährlich zwischen den Uneigentlichen, der schwerfälligen Masse, und den Eigentlichen, der Gruppe, die auf das Sein hören. Sachlich betrachtet liegt dies an der Zweiteilung, in ontologisch und bloß ontisch, an der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung. Die Clique der Eigentlichen in Wirtschaft, Wissenschaft und Philosophie nimmt das Heft in die Hand, installieren eine Struktur von Befehl und Gefolgschaft.

Die Marxsche Dialektik ist das Gegenteil davon. Sie wendet sich primär dem zu, was die gesellschaftlichen Verhältnisse produziert. Nicht den gesellschaftlichen Produkten, vielmehr dem Produzierenden. Dabei stößt sie auf den Kern, auf den Warencharakter. An der Ware enthüllt sie, dass Unvereinbares,

Disparates in der Ware amalgamiert vorliegt. Sie erregt aber den Anschein, als wäre sie eine Ganzheit ohne Teile, gleichsam eine Monade. Sie ist insofern eine Monade, als sie die Kraft besitzt, die Gesellschaft zu organisieren. Diese Kraft verdankt sie dem Tauschwert. Der Monadencharakter kommt allein dem Tauschwert zu, im Gegenzug besteht der Gebrauchswert aus Atomen. Die Tauschwert-Monade besitzt alle Eigenschaften, die ihr Leibniz zuspricht, sie ist ohne Teile, unzerstörbar, immateriell. Die Monaden besitzen auch „keine Ausdehnung in der Länge, Breite und Tiefe, noch eine Figur, noch [ist] eine Zertheilung möglich." (Leibniz, Kleinere philosophische Schriften, Jena 1740, S. 4) Und sie sind ein Spiegel des Universums, insofern als ein Tauschwert von allen anderen Tauschwerten dieser Welt seine Wertgröße erhält. Der Wert eines Granatapfels, der in Armenien gepflückt wird, konkurriert mit allen anderen Granatäpfeln, wo sie auch immer geerntet werden. Im Kapitalismus werden Waren um des Tauschwerts willen produziert. Er ist der Treiber. Der Tauschwert zeigt sich nicht offen, die Form macht ihn unsichtbar. Der Tauschwert tritt als adäquater Formausdruck seines Inhalts, des Gebrauchswerts auf. Am Tauschwert soll der Gebrauchswert abzulesen sein wie an der Birnenform die Birne. Darin besteht der Betrug. Denn die Warenproduzenten geben vor, um des Gebrauchswerts willen zu produzieren oder, wie Sartre meint, objektiv den Mangel zu beheben, subjektiv ein Bedürfnis zu befriedigen. Wenn dem so wäre, warum verschwendet der Warenproduzent sein Kapital, um künstlich Bedürfnisse zu erzeugen? Um dies zu entlarven, ist die Vernunft gezwungen, dialektisch zu werden. Die reine Vernunft beschränkt sich auf Identifizierung, beruht auf dem Identitätssatz, erkennt nur, ob A = A ist oder nicht. Für sie ist eine Ware eine Ware eine Ware wie für Gertrude Stein eine Rose eine Rose eine Rose ist.

8. Marx wird von philosophischer Seite kritisiert, er habe das Gesetz der kapitalistischen Produktionsweise entblößt, die Philosophie als Ideologie, als Reflex der materiellen Produktion entlarvt, nicht mehr. Man könne die Philosophie aus materialistischer Sicht kritisieren, aber zu einer grundlegenden Kritik der Philosophie selbst reiche es nicht aus. Die Philosophie bewahre einen Überschuss, der ihre materielle Grundlage überschreitet. Das wäre umso notwendiger, nachdem er die kapitalistische Produktionsweise herausgestellt hatte. Weil dies nicht geschah, blieb Marx als Philosoph mehr oder weniger Hegelianer. So die Behauptung, zugleich das Argument der Philosophen, so weiter zu machen als wäre nichts geschehen. An den Geist, die Idee, das Sein reicht der Materialismus nicht heran. Dabei hat Marx in der „Heiligen Familie" kurz und prägnant formuliert, wie metaphysisches Denken funktioniert. Warum sollte er es im Alter wiederholen? Im Alter hat man Wichtigeres zu tun, als das Vergangene aufzuwärmen, das sowieso von der Frische und Unbedarftheit lebt, deswegen nicht falsch sein muss. Ganz im Gegenteil.

9. Philosophen, auch Marxisten, kritisieren, dass Marx nicht mit seinem neuen Instrumentarium die Philosophie einer Kritik unterzieht, das heißt, sie nach ihrem Wahrheitsgehalt analysiert. Marx verzichtet darauf – er lebt ja nicht ewig. Heidegger verkündet großspurig die Destruktion der Metaphysik. Es bleibt bei der Ankündigung. Es bleibt dabei, die ganze Geschichte der Philosophie als Seinsvergessenheit zu destruieren. Kurz, das Sein werde immer als Objekt betrachtet, damit in etwas Seiendes verändert. Bei Heidegger genügt diese Aussage, bei Marx ist man enttäuscht. – Aber was heißt Philosophie? Stillschweigend geht man vom Weltgeist aus, der die größten unter den Philosophen auswählt und auf eine Schnur aufreiht. Der Weltgeist bedenkt alle und

wird jedem gerecht. Tagesberühmtheiten stößt er ins Nichts, Unbedeutende – wie der bescheidene Schuhmacher Jakob Boehme – treten ins Licht. Das ist der Alptraum eines jeden Philosophen, er könne unbedeutend sein. – Es gibt nicht die Philosophie. Bedeutende Philosophie ist keine Frage des Geistes, es ist eine Frage des Erfolgs. Erfolg ist eine Frage der Durchsetzung. Philosophie wird durchgesetzt. Sie ist nicht erfolgreich, weil sie wahr ist. Sie wird durchgesetzt, nicht weil ihr Geist die Zeit ausdrückt. Das interessiert keinen. Heideggers Philosophie wird in Diktaturen und autoritären Gesellschaften begrüßt und institutionell verankert, nicht wegen ihrer philosophischen Tiefe. Damit verliert man keine Zeit. Man hat seine Spürhunde, sie riechen daran, sich wittern das Autoritäre, den Aufruf zur Unterwerfung, zur Gefolgschaft. Das genügt. Warum sollte der kritische Philosoph in diese Höhle hineinkriechen? Man muss sich nicht beschmutzen, um zu wissen, dass es tatsächlich Schmutz ist. – Der kritische Philosoph hat nicht den Gedankengängen zu folgen, hat nicht die Argumente zu prüfen, logische Schnitzer nachzuweisen, Widersprüche zu entdecken. – Aber was ist zu tun, wenn eine solche Philosophie Logik und Argumentation ablehnt? – Kritik untersucht den Bau, den Konstruktionsplan, analysiert, wie die einzelnen Teile zusammengeschraubt werden. Zumeist passen die Teile nicht zusammen. Dann erledigt sich eine solche Philosophie von selbst. Interessanter ist, wenn alles glatt aufgeht, wenn die Teile ineinander greifen, wenn sich ein Funktionszusammenhang einstellt, gleichsam wie bei einem Bild, in dem sich alle Elemente in Momente der Bildtotalität verwandeln. Eine philosophische Totalität ist, im Gegenzug zu einer axiomatischen Logik, eine Vereinheitlichung des Verschiedenen, eine synthetische Einheit oder ein Amalgam. Einfach ausgedrückt: vieles wird zusammengerührt. Was ist nun der Maßstab der Kritik? Ganz einfach: Passen die

Elemente zusammen oder nicht? Weil Philosophie noch nie gelungen ist, bedarf es nur, die Fehlstellen zu sichten. Diese sind wiederum der Schlüssel, um ihre Funktion zu erkennen. Steht sie in Diensten der Macht, zeigt sich eine Dominanz der Form über die Gegenstände. Der Formbau bildet die herrschenden Verhältnisse ab, um sie zu verteidigen. Rebellieren die Gegenstände, die Tatsachen, gegen die Form, stehen sie wie monolithische Blöcke im Geisterreich, insofern sie sich als desintegrativ erweisen, logisch nicht identifzierbar, ungleich, aber gleich gemacht, bedeutet dies nicht, dass eine solche Philosophie die Wahrheit gepachtet hat. Aber sie besitzt Wahrheitsgehalt, im Gegenzug zur Apologetik, die als Rechtfertigung auf den Formbau verweist. Eine formvollendete Philosophie ist eine Pseudomorphose des Tauschwerts, die die Dinge ausbeutet und zugleich unterdrückt. Eine Philosophie, die sich auf das Sein der Dinge bezieht, bedeutet nicht, dass sie ein Gegenmodell darstellt. Sie überschreitet nicht, sie reflektiert die realen Machtverhältnisse. Denn indem das Sein der Dinge ausgedrückt wird, hat das Sein bereits Macht über die Dinge gewonnen. Sein ist keine Wirklichkeit, sondern bereits eine Form, die eine Weltordnung oder Hierarchie etabliert, den Dingen einen ontologischen Rang zuweist, entweder wesentlich oder unwesentlich, Erscheinung oder Wesen. – Die Ware besteht nicht nur aus Tausch- und Gebrauchswert, ihr inkarniert auch das Verhältnis von Ausbeutung und Unterdrückung in verdinglichter Gestalt. Eine Philosophie, die die Natur – sei es die leibliche Natur des Menschen, sei es die Erde – ausklammert oder als bloßes Mittel betrachtet, ist nicht naturfeindlich, sie steht nur auf Seite des Tauschwerts, der reinen Form, schließlich der Macht.

10. Worin besteht nun der Wahrheitsgehalt einer solchen Philosophie, die nicht auf vollendeten Formbau pocht? Er

besteht darin, dass er die Form-Philosophie grell beleuchtet. Ihrer Kumpanei mit der Macht. Form ist Macht. Oder Macht verwirklicht sich auf allen Ebenen, ob geistig oder materiell, als Form. Was aber ist Form? Ist Form nur Struktur, Ordnung, Einheit? Form ist Kontinuität. Deshalb ist Macht nichts anderes als Kontinuität. Die einfachste Form der Kontinuität ist die Zeit. Sie gibt den Dingen und Gedanken ein Nacheinander. Entkommen ist unmöglich, außer man fällt aus der Zeit. Die sinnliche Anschauung bedarf der Zeit, um die Gegenstände wahrzunehmen. Mithilfe der Zeit bemächtigt sich die Erkenntnis auf der ersten Stufe der Dinge. Sie sagt: Alles unterliegt der Zeit. Zeit wird zum inneren Sinn, während der Raum äußerlich bleibt. Das Nebeneinander wird in ein Nacheinander überführt. Schließlich ist die Vernunft die Wächterin der Kontinuität. Kontinuität ist gleichsam die Zeit a priori oder transzendental. Durch die Kontinuität ist der Vernunft eine Macht über die Welt der Erscheinung gegeben. Sie beherrscht die Welt, indem sie die Welt als Kontinuität setzt. Es gibt keine zweite, dritte Welt außerhalb dieser Zeit-Kontinuität. Gäbe es sie, so wären sie integraler Teil dieser Kontinuität. Das Verflixte an der „Continuität der Formen" der Vernunft ist, dass sie transzendental sein muss, sie aber weder „in der Erfahrung aufgewiesen werden kann" noch kann man eine „transzendentale Deduction derselben zu Stande bringen" (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Köln 1995, S. 549 ff.). Auf den ersten Blick scheint Hegel ohne Kontinuität auszukommen. Der dialektische Zusammenhang scheint einer der Diskontinuitäten zu sein, einer der Sprünge. Die Position wird durch Negation, dann durch die Negation der Negation ausdifferenziert. Die Substanz ist Subjekt, das Subjekt entfaltet sich in Widersprüchen. Etwas als An-sich verwandelt sich in sein Gegenteil, das Für-sich, das wiederum negiert wird, und wie von Zauberhand

stellt sich das An-und-Für-sich ein. Hegel bestreitet Leibniz' Behauptung, die Natur mache keine Sprünge. Im Gegenteil, alles springt in sein Gegenteil, und die Widersprüche bilden den Systemzusammenhang. So entfaltet sich der Gott als Subjekt in der Natur, bis sie ausgeschöpft ist, dann geht es nicht mehr weiter. Der Gott verlässt die Natur, die Sphäre der Äußerlichkeit, wendet sich der Innerlichkeit zu. Der Gott wird Geist, wird Vorstellung, spukt in den Köpfen der Menschen herum, dann steigt er in die Gefilde der Anschauung hinab, schließlich wird er Mensch und lässt dabei alles hinter sich, was er einmal war. Dies geschieht sprunghaft. Eine gewisse Willkür ist nicht ausgeschlossen. Warum sich der Gott in der Weise, nicht anders entfaltete, bleibt sein Geheimnis. Es bleibt die Frage: Ist nicht das Springen von einem zum nächsten ein Überspringen? Die Antwort: „Und plötzlich ist es da, das Andere, das Andere, das vom Einen Verschiedene!" genügt nicht. Deshalb sei die Sache näher betrachtet.

Im Kapitel über die sinnliche Gewissheit in der „Phänomenologie des Geistes" ist sich der Geist bewusst, dass er sich des Hier, das er wahrnimmt, sicher sein kann. Das Hier ist ein Hier und nichts anderes. Der Geist schließt kurz die Augen, er öffnet sie wieder, bemerkt: das Hier ist weg, es hat sich aus dem Staub gemacht. Statt des Hier wird ihm ein Nicht-Hier angeboten. Das Hier ging in sein Gegenteil über, es springt zum Nicht-Hier. Ähnlich erging es ihm mit dem Jetzt, gerade Jetzt war Tag, und plötzlich blickt ihn das Nicht-Jetzt an, die sternenlose Nacht. Das Hier verschwindet im Nicht-Hier, das Jetzt im Nicht-Jetzt. Dieser Übergang vom Hier zum Nicht-Hier ist keine schleichende Entwicklung, kein Werden, eine infinitesimale Bewegung von Hier zum Nicht-Hier, die man beobachten könnte. Hier und Nicht-Hier tauschen sich plötzlich aus. Also ein Sprung, eine Diskontinuität. Das wird Dialektik genannt. Die Vernunft mit ihrem Gesetz

der Kontinuität hat ausgespielt. Keine Sorge, Hegel bedarf dieser Vernunft nicht mehr, die Kontinuität stellt sich bei ihm von selbst ein. Sie wird nicht mehr benötigt, um den Zusammenhang der Dinge zu garantieren. Das nehmen die Dinge selbst in die Hand. Sie behaupten von sich, dass sie nicht nur das sind, was sie sind, zugleich sind sie das, was sie nicht sind. Das Hier ist nicht das einfache Hier, sondern die dialektische Einheit von Hier und Nicht-Hier. Jedes Ding ist nur dann vollständig, wenn es sein Gegenteil enthält. Jeder Gegenstand ist das, was er ist, und das, was er nicht ist. Hegel erweitert den Identitätssatz. Identität ist Identität der Identität und der Nichtidentität. Die Kontinuität schrumpft auf diese Weise zur Identität. Im Etwas ist bereits das Andere anwesend. Weil das Hier bereits das Nicht-Hier enthält – „das Hier ist ein einfaches Zusammen vieler Hier" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, S. 78), ist eine maximale Kontinuität erreicht. Daraus entwickelt sich eine wahre Kontinuitätskette, die sich sowohl horizontal ausdehnt als auch vertikal steigert. Die Dinge, als Begriffe des Geistes, werden durch den Widerspruch zusammengehalten und streben gleichzeitig auseinander. Kontinuität stellt sich somit dadurch ein, dass jedem Ding sein Gegenteil inhäriert und im jeden Gegenteil ein weiteres Gegenteil bereit steht. Etwas ist die Einheit von Etwas und Anderes. Das Andere ist das Andere und ein anderes Andere etc.

Bei Kant ist die Kontinuität noch ein äußerliches Organisationsprinzip, bei Hegel ist sie die innere Fortbewegung der Dinge selbst. Die Dinge selbst heben sich in ihrem Gegenteil auf. Dadurch bleibt die Kontinuität gewahrt. – Dass dies eine Achterbahn des Geistes oder eine Geisterfahrt mit gruseligen Puppen ist, die einen schrecken wollen, je nach Einstellung, braucht nicht weiter thematisiert zu werden.

11. Man kann die Kontinuität nicht transzendental deduzieren, aber material verorten. Damit ihr Geheimnis lüften. Kontinuität ist eine notwendige Bedingung des Tauschwerts. Den Tauschwert als solchen, als Gegenstand, gibt es nicht, er ist kein Ding. Der Tauschwert ist eine Relation oder ein rein formales Verhältnis, er ergibt sich aus den Verbindungen mit allen Werten, damit werden alle Waren bewertet. Aber nur rein quantitativ. Der Tauschwert als quantitative Größe drückt sich wiederum rein formal aus, in Geld. Der Tausch des einen gegen ein anderes ist ein Tausch inmitten einer Vielheit. Alles ist mit allem verbunden, weil alles mit allem getauscht werden kann. Die Grundlage ist also Kontinuität und diese tritt als Nacheinander, eins gegen das andere, als zeitlicher Akt zutage. Eine Ware, die veraltet ist, fällt aus der Zeit, sie ist nicht mehr für den Tauschhandel interessant. Die Kontinuität ist somit keineswegs transzendental, es ist sowohl eine Notwendigkeit der Warenproduktion, denn diese muss lückenlos oder funktional organisiert sein – es darf keine Ausfälle geben – als auch des Warentauschs. Auch der Tausch Ware gegen Ware und Ware gegen Geld, Geld gegen Ware bedarf der Kontinuität. Keine Kontinuität ist notwendig, wenn der Gebrauchswert realisiert wird. Jeder kann seine Birne essen, sein Fahrrad benützen, wann er will.

12. Jedenfalls gibt es einen Horror, in dem Philosophie und Ökonomie, die wirklich nichts gemein haben, konvergieren, der Horror der Diskontinuität, der Horror vor dem Loch, vor Löchern, in denen die Dinge verschwinden könnten. „Wo ist mein Geld, wo sind meine Waren, wo ist mein Profit?“ Verschwunden, einfach verschwunden? Wie stünde es um die Warenproduktion, wenn plötzlich Maschinen, Arbeiter, Materialien verschwänden? Die Gesellschaft will lückenlose Aufklärung, nachvollziehbare Prozesse. Voraussetzung kausalen

Denkens ist die Einheit der Zeit. Ohne Zeitklammer suchte die Wirkung vergeblich nach ihrer Ursache. Die Relativitätstheorie definiert die Zeit als vierte Dimension des Raumes. Damit ist die Raumkontinuität endgültig gesichert. Für den Philosophen, für Kant, ist die Kontinuität so wichtig, dass er sie doppelt sichert. Zum einen als Zeit. Die Zeit ist für ihn a priori, „kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden, eine notwendige Vorstellung" (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Köln 1995, S. 80). – Alles kann wegfallen, die Zeit bleibt. Zum anderen ist die Kontinuität ein Gesetz der Vernunft. Kant sichert sie einerseits von unten, gegenüber der Empirie, andererseits von oben, gegenüber geistigen Eingriffen. Auch einem Gott wäre es nicht möglich, die Kontinuität zu durchbrechen. Auch ein Gott hat sich zu verzeitlichen, sich in die Kontinuität zu entlassen. Bei Hegel ist es noch schwieriger. Das Diskontinuierliche ist integriert. Es ist nicht zwischen dem Einen und Anderen. Das Diskontinuierliche ist das Gegenteil des jeweils Einen, also das Andere. Es gibt kein leeres Dazwischen, kein Loch, denn das Andere ist bereits im Einen enthalten. Selbst der Ontologie, die die Abwesenheit des Seins postuliert, verbleibt die Zeit. Alles verläuft zeitlich, nur zeitlich. Diese sichert umgekehrt, dass das Sein, das die Zeit quasi als heiligen Geist den Menschen sendet, als das Eine zu denken ist, als das Eine, das ohne Teile ist. Die christliche Theologie beugt sich der Lückenlosigkeit. Gott hebt die Kontinuität nicht auf, er begibt sich in die Zeitlichkeit.

13. Wenn die Lückenlosigkeit zum gesellschaftlichen Apriori gehört, Diskontinuität in der Naturwissenschaft wie in der Philosophie einen Alptraum darstellt, dann erhebt sich die Frage: „Was ist dazwischen?" Das Unkalkulierbare, das Unausdenkbare. Der Energieerhaltungssatz gilt nicht mehr. Das Diskontinuierliche steht für das Grauen. – Wie alle

daran arbeiten, Kontinuität als Fundament ökonomisch wie philosophisch zu zementieren, ist bemerkenswert. Die Frage ist, warum muss es so sein? Kein Lebenslauf ist kontinuierlich, er wird nur durch zeitliches Nacheinander vereinheitlicht. Der Energieerhaltungssatz gilt nur innerhalb eines geschlossenen Systems. Die Kontinuität oder Zeit als Form der Vereinheitlichung ist eine Abstraktion. Eine Abstraktion, die der Wirklichkeit übergestülpt wird. Die Wirklichkeit hat ein Kontinuum zu sein, dieses Kontinuum gilt für alle möglichen Welten. Kontinuität ist eine Schutzfunktion, sie verleiht Sicherheit. Es gibt nichts, was nicht integrierbar wäre, selbst das Diskontinuierliche, das Loch, ist nur als Gegenteil zu begreifen. Die Kontinuität besitzt affirmative Funktion. Sie stabilisiert. Das Ungewisse ist nur die Verlängerungslinie des Kontinuierlichen. Die Zukunft ist offen, unvorhersehbar, allerdings ein Modus der Kontinuität. Die Kontinuität verwandelt sich in eine zeitlose, aber differenzierte Ganzheit. Die Kontinuität steht für stabilierte Harmonie. Was aber verhindert sie? Ganz einfach: Freiheit. Damit gibt es zumindest eine negative Definition der Freiheit: Sie unterbricht die Kontinuität, sie ist das Loch des Verschwindens. Sie ist der Sprung aus der Zeitlichkeit. Die Diskontinuität ist die Freiheit der Dinge. Kontinuität ist Unfreiheit. Der freie Gott, der sich in die Kontinuität begibt, wird damit unfrei. Freiheit ist der Alptraum, weil sie das Apriori in Zweifel zieht. Sie setzt die Kontinuität, das Sein im Ganzen, außer Kraft, sie steht für das Ganz-Andere. Aber die Kontinuität wehrt sich, negiert die Freiheit. Ihre Waffe ist das Ungewisse, das sie in Unsterblichkeit umformt. Auf diese Weise verlängert sie sich über das absolute Nichts hinaus. Auch nach dem Tode darf es keine Freiheit geben.

Karl Marx' Begriff der Entfremdung (1981)

Der Begriff der Entfremdung

Die Analyse der Entfremdung geht vom ökonomischen Faktum aus, dass „der Arbeiter umso ärmer wird, je mehr Reichtum er produziert, dass mit der Verwertung der Sachenwelt die Entwertung der Menschenwelt in direktem Verhältnis zunimmt." (Karl Marx, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Schriften bis 1844, Band I, Berlin 1974, S. 511) Dass „die Arbeit Wunderwerke für die Reichen produziert, aber Entblößung für die Arbeiter" (S. 513). Somit vom grundlegenden Widerspruch von Kapital und Arbeit.

Marx stellt vier Formen der Entfremdung fest:
1. Entfremdung der Sache
2. Selbstentfremdung
3. Entfremdung vom Gattungswesen
4. Entfremdung des Menschen vom Menschen

Bei dieser Analyse stellt Marx weiter fest, dass die Entfremdung nicht nur für den Arbeiter gilt, sondern auch für den Nichtarbeiter. Was für den Arbeiter Tätigkeit, ist für alle anderen, die nicht arbeiten, ein Zustand der Entfremdung.

Der Grundbegriff, von dem die Konstruktion der Entfremdung ausgeht, ist die Arbeit. Die Arbeit ist das Instrument des Menschen für dessen Verwirklichung. Verwirklichung ist einerseits Verwirklichung des Arbeiters, indem er sich vergegenständlicht, andererseits Aneignung des Gegenständlichen durch Umbildung der Außenwelt, der Natur, zu seiner Wirklichkeit. Die Arbeit dient der Selbstverwirklichung und Umformung der Wirklichkeit. Die Arbeit stellt eine Wechselbeziehung zwischen Mensch

und Gegenstand dar. Aus dieser Grundoperation ergeben sich bei den von Marx beschriebenen ökonomischen Verhältnisse folgende Punkte:

1. Entfremdung der Sache
Oder Entfremdung von der Sache. Das heißt der Gegenstand, Stoff der Natur, den „die Arbeit produziert, tritt ihr als ein fremdes Wesen gegenüber“ (S. 511) und nicht als ihr eigenes. Der Gegenstand der Arbeit wird zur äußeren Existenz, anstatt durch Aneignung oder Rückbezug zum eigenen Gegenstand des Arbeiters zu werden. „Das Leben, was der Arbeiter dem Gegenstand verliehen hat, tritt ihm feindlich und fremd gegenüber.“ (S. 512) Je mehr sich der Arbeiter die Außenwelt aneignet, desto stärker entzieht sie sich ihm. Die entfremdete Arbeit entfremdet den Menschen durch den Gegenstand von der sinnlichen Außenwelt, von der Natur. Die Welt insgesamt, die die Gegenstände liefert, wird dadurch zu einer fremden, dem Menschen feindlich gegenüberstehenden Welt.

2. Selbstentfremdung
Oder Entfremdung der Arbeit. Durch die Arbeit als Selbstverwirklichung wird der Mensch erst zum Menschen.
Die Arbeit gehört zum menschlichen Wesen, sie ist seine Wesensbestimmung. Aufgrund der Tatsache, dass der Arbeiter seine Arbeit verkaufen muss, damit er sich als physisches Subjekt erhalten kann, wird sie zu einer von ihm unabhängigen Tätigkeit. Sie ist ihm äußerlich, gehört somit nicht zu seinem Wesen. Ein anderer besitzt sie. Dies bedeutet zugleich den Verlust seines Selbst, wobei noch nicht feststeht, was unter Selbst zu verstehen ist. Als eine von ihm unabhängige Tätigkeit, als eine unwesentliche Arbeit, führt sie nicht zur Verwirklichung des Menschen, sondern zu dessen Entwirklichung: „Es kömmt daher zu dem Resultat, dass der

Mensch […] nurmehr in seinen tierischen Funktionen […] sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nurmehr als Tier.“ (S. 514) Die Entfremdung im Rahmen der Tätigkeit begreift Marx nicht nur als entfremdete Arbeit, weil sie nur eine Entäußerung darstellt und keine Aneignung einschließt, sondern auch als Selbst-Entfremdung. Die entfremdete Arbeit impliziert die Entfremdung des Arbeiters von seinem Leben, weil Leben nichts anderes als Tätigkeit ist (vgl. S. 515).

Insgesamt gilt für die ersten beiden Formen der Entfremdung:
a) Die Entfremdung von der Sache, vom hergestellten Produkt, führt zugleich zu einer Entfremdung von der Außenwelt, von der Natur, weil die Produkte Gegenstände der Natur sind.
b) Die Entfremdung der Arbeit schließt Selbstentfremdung ein, weil Arbeit der Selbstverwirklichung dient.

3. Entfremdung vom Gattungswesen
Aus der Grundoperation Mensch-Arbeit-Gegenstand leitet Marx weitere Bestimmungen ab, die sich nicht unmittelbar ergeben – so die Bestimmung der Entfremdung vom Gattungswesen. Es bedarf erst der Beschreibung, was unter Gattung zu verstehen ist.

a) Von der Seite der Tätigkeit
Der Mensch ist fähig, im Gegensatz zum Tier, seine Arbeit selbst zum Gegenstand zu machen. Er wird sich bewusst, was er arbeitet. Nach seinem Willen kann er seine Tätigkeit lenken. Es ergibt sich, dass „[…] die frei bewusste Tätigkeit der Gattungscharakter des Menschen“ (S. 516) ist. Diese Fähigkeit, Arbeit zu objektivieren, die Möglichkeit, sie auf den Arbeiter zurück zu beziehen, diese Freiheit des Selbstbezugs, im Bereich der Tätigkeit, macht den Menschen zum Gattungswesen.

b) Von der Seite des Gegenstands
Das Gattungswesen des Menschen besteht in der Produktion von Gegenständen, unabhängig von unmittelbaren Bedürfnissen, somit in der freien Umbildung der Natur in eine von Menschen geschaffene Welt, als seine Wirklichkeit und als sein Werk. „Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur, ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens." (S. 516) In der bewussten Veränderung des Gegenstandes zum menschlichen Gegenstand, der Natur zur menschlichen Natur, darin besteht von dieser Seite her die Konstruktion des Gattungswesens. Es gilt: Das Gattungswesen des Menschen besteht in der Möglichkeit, das heißt in der Freiheit der Selbstbezüglichkeit der Arbeit und des Gegenstandes. Bei dieser Bestimmung taucht das Grundmuster von Arbeit und Gegenstand wieder auf. Dies bedeutet, dass dadurch der Rahmen, in dem sich die Entfremdung abspielt, nicht gesprengt wird. Allerdings kommt dabei das Moment des Selbstbezugs hinzu, das in der Grundoperation keine Beachtung findet. Die Entfremdung vom Gattungsleben ist somit identisch mit der Entfremdung vom Akt der Tätigkeit, also der Selbstentfremdung, und mit der Entfremdung von der Sache: „Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein Gattungsleben, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit." Und: „Indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz." (S. 517)

4. Entfremdung des Menschen vom Menschen
Die Behauptung, dass der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, bedeutet für Marx zugleich, dass „ein Mensch

dem anderen, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist“ (S. 518). Die Entfremdung vom Gattungswesen hat zur Folge, dass sich der Mensch vom Menschen entfremdet, denn, und das ist das Marxsche Argument, „was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst gilt, das gilt auch für das Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des anderen Menschen.“ (S. 519) Marx beschreibt das ökonomische Faktum mit dem moralischen Begriff der Entfremdung, nicht mit ökonomischen Kategorien. Er fasst diese Tatsache als moralischen Zustand. Dieser zeigt sich als Vertauschung der Mittel-Zweck-Relation. Der Zweck wird zum Mittel, das heißt, der Arbeiter wird zum Knecht seines Gegenstands, seine Arbeit verwandelt sich in Zwangsarbeit. Sie dient nicht der Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern befriedigt Bedürfnisse außerhalb seiner Sphäre. Das Gattungsleben wird zum bloßen Mittel des individuellen Lebens. Das Leben selbst erscheint nur als Lebensmittel. Der Mensch macht sein Wesen nur zum Mittel für seine Existenz, das Gattungsleben zum Mittel seiner physischen Existenz. Es liegt ein Verstoß gegen das Kantsche Gesetz vor, das verbietet, den Menschen nur als Mittel zu betrachten. Sein kategorischer Imperativ lautet: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Immanuel Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, S. 387) Der Begriff der Entfremdung gibt einen ethischen Maßstab ab. Weil die Entfremdung jedoch einen negativen Zustand erfasst, verändert sich das Ethische in eine negative Ethik. Sie umfasst unter dem Primat des Menschlichen zwei Bereiche: a) das Gattungswesen als solches und als Individuum und b) die menschliche Arbeit.

Zum Begriff des Menschen
Vor dem Hintergrund der Analyse der Entfremdung ergeben sich einige Momente, die das menschliche Wesen bestimmen:
a) Sinnlichkeit
b) Gegenständlichkeit
c) Tätigkeit
d) Zugehörigkeit zur Natur
e) Zugehörigkeit zur Gattung

a) Sinnlichkeit
Bei Marx wird Wirklichkeit mit Sinnlichkeit gleichgesetzt. Das Wesen des Menschen ist nicht das Hegelsche Selbstbewusstsein, also ein rein geistiges, sondern „der wirkliche, leibliche, auf der festen, wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte ein- und ausatmende Mensch“ (Karl Marx/Friedrich Engels, Schriften bis 1844, Band I, Berlin 1974, S. 582). Die Geschichte des Menschen ist kein geistiger Prozess, sondern spielt sich auf der Ebene der sinnlichen Welt ab. Die höchste Form der Wirklichkeit ist keine Idee, sondern bleibt der Sinnlichkeit verhaftet.

b) Gegenständlichkeit
Der Mensch ist ein gegenständliches Wesen. Er setzt Gegenstände, das heißt, er verwirklicht sich, indem er sich vergegenständlicht. Und umgekehrt, es sind die Gegenstände, die die Wirklichkeit des Menschen vorstellen. Somit: Gegenstand und Menschen bestimmen sich wechselseitig. Denn wie der Mensch sich erst durch die Gegenstände verwirklicht, indem sie „seine Gegenstände“ (S. 543) werden, so gilt ebenso, dass es vom Gegenstand abhängt, wie er sich verwirklicht, das heißt, es hängt vom eigentümlichen Wesen des Gegenständlichen ab. Dadurch erst erscheint der Mensch als wirkliches Wesen, wobei der substanziellen Wirklichkeit Sinnlichkeit und Gegenständlichkeit als Prädikate zukommen.

c) Tätigkeit
Die Tätigkeit oder Arbeit zeichnet das Leben aus. Dies zeigt sich an der entfremdeten Arbeit. Sie ist mit Selbstentfremdung identisch. Die Bestimmung des Lebens ist Tätigkeit. Sie ist der Akt der Vergegenständlichung sowie der Aneignung. Ihr verdankt sich die Menschwerdung.

d) Zugehörigkeit zur Natur
Der Mensch ist Teil der Natur. Diese bestimmt sich als unorganischer Leib des Menschen, das heißt, er muss „in beständigem Prozess mit der Natur bleiben, um nicht zu sterben“ (S. 516) Die Zugehörigkeit zur Natur kann in doppelter Hinsicht festgestellt werden; zum einen ist der Mensch Naturwesen, Bestandteil der Natur, zum anderen ist er von der Natur abhängig, weil sie ihm Lebensmittel ist. Die Natur subsumiert als sinnliche Außenwelt die Sinnlichkeit und die Gegenständlichkeit: „Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem Gegenstand, das heißt verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen“. (S. 578)

e) Zugehörigkeit zur Gattung
Die Zugehörigkeit zur Gattung ergibt sich, weil sie dem Menschen ermöglicht, seine Tätigkeit wie auch seinen Gegenstand zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins zu machen. Interessant dabei ist: das individuelle, das gesellschaftliche Wesen, das Gattungswesen fallen nicht auseinander: „Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden […].

Als Gattungsbewusstsein bestätigt der Mensch sein reelles Gesellschaftsleben.“ (S. 539) Es scheint aber, dass die Gattung höher als das Individuum steht, denn die entfremdete Arbeit degradierte das Gattungsleben zum Mittel, das als Zweck zu betrachten wäre. In diesem Zusammenhang gehört die Aussage: „Der Tod scheint als ein harter Sieg der Gattung über das Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich.“ (S. 539) Die Zugehörigkeit zur Gattung ergibt zwei weitere Bestimmungen, nämlich den individuellen und gesellschaftlichen Charakter des Menschen. Diese Bestimmungen treten bei der Analyse der Entfremdung als das Verhältnis des Menschen zu sich und zu den anderen Menschen zutage. „Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens. Der Mensch – so sehr er daher ein besonderes Individuum ist, und gerade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen – ebenso sehr ist er die Totalität, die ideelle Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich.“ (S. 539)

Die Aufhebung der Entfremdung

1. Der Kommunismus als dialektischer Begriff

Ausgehend von Hegels Darstellung des Daseins als Realität und Negation, soll das Problem der Aufhebung der Entfremdung erörtert werden. Diese Struktur Hegels liegt der Bewegung der Aufhebung zugrunde.

Marx beschreibt den herrschenden Zustand, die Wirklichkeit, als einen der Entfremdung. Diesem Zustand wird ein möglicher, ein Zustand der Nichtentfremdung entgegengesetzt. Dieser nichtexistierende Zustand heißt Kommunismus: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt

werden soll, ein Ideal, wonach sich die Wirklichkeit zu richten haben wird. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“ (S. 535) Doch wie ist der Begriff des Kommunismus haltbar, wie ist er zu bezeichnen? In welchem Verhältnis steht er zum Bestehenden? Was ist Kommunismus als Begriff?
Kommunismus ist zunächst eine logische Kategorie der Dialektik. Als dialektische Kategorie ist er eine Negation. Als Negation steht er der Realität gegenüber, bestimmt diese dadurch, dass die Negation die Beschränktheit der Realität anzeigt. Kommunismus als Negation macht die Bestimmtheit der Realität aus, insofern als die Realität dadurch bestimmt ist, was sie ist, und in Bezug auf den Kommunismus, was sie nicht ist. Kommunismus ist die Negation als negative Bewegung und nicht als negative Position.
Wäre der Kommunismus negative Position, könnte eine andere Realität aufgebaut werden. Eine solche Realität wäre jedoch keine andere, denn sie wäre immer nur von der Wirklichkeit bedingt. Diese Art von Realität wäre eine, die Marx rohen Kommunismus nennt. Der Kommunismus besitzt weder Ideale, noch hat sie welche zu verwirklichen: „Die erste positive Aufhebung des Privateigentums, der rohe Kommunismus, ist also nur eine Erscheinungsform von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das positive Gemeinwesen setzen will.“ (S. 536) Kommunismus realisieren heißt, die Realität daraufhin zu bestimmen und zu verwirklichen, was sie nicht ist. Dies heißt zugleich die Negation negieren. Die Negation der Negation zu negieren bedeutet dialektisch betrachtet, die Realität realisieren. Auf diese Weise fällt die Negation von ihr ab. Diese Realität auf höherer Stufe besitzt keine Negation. Die neue Realität, der neue Seinszustand wird so zu einer negationsfreien Position. Der Kommunismus als Position bleibt dagegen negativ. Er

resultiert aus der Negation der Negation: „Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, das heißt menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus […].“ (S. 536) Soweit die Darstellung der dialektischen Konstruktion von Kommunismus als Aufhebung der entfremdeten Wirklichkeit.

2. Kommunismus als geschichtsphilosophischer Begriff
Kommunismus als negative Bewegung heißt Veränderung des Bestehenden, bedeutet Revolution. Revolution meint Aufhebung des Widerspruchs von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Revolution als die wirkliche Aufhebung des Widerspruchs ist aber nur weltgeschichtlich, nur universell möglich.

Denn eine Revolution, die nur einen örtlichen Widerspruch der Verkehrsform aufhebt, setzt sich in Widerspruch zu anderen Produktionsweisen. Kommunismus ist also nicht nur die Aufhebung des Widerspruchs von Produktionsweisen, sondern von Widersprüchen überhaupt: „Der Kommunismus ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streites zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Es ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als Lösung.“ (S. 536)

3. Die Vermischung von dialektischer Methode und Geschichtsphilosophie

Marx stellt den Begriff des Kommunismus in zweifacher Hinsicht fest: als logischen Begriff der Dialektik und als geschichtsphilosophischen Begriff. Als logischer Begriff ist der Kommunismus Negation, negative Bewegung, als geschichtsphilosophischer Begriff Aufhebung des Privateigentums, Revolution und Reich der Freiheit. Der Kommunismus ist nur durch die Dialektik abgestützt. Rosa Luxemburg schreibt dazu: „Für die Gewissheit der am Ende siegreichen Revolution kann es keine ‚materielle Gewähr' geben. Sie ist uns nur methodisch – durch die dialektische Methode – garantiert. Und auch diese Garantie kann nur durch die Tat, durch die Revolution selbst, erprobt und erworben werden." (Rosa Luxemburg, in: Hans Lenk, Theorien der Revolution, München 1973, S. 156) Geschichtsphilosophisch führt keine Entwicklung deterministisch zum Kommunismus. Der Kommunismus soll Wirklichkeit werden. Dadurch wird er zum kategorischen Imperativ. Es soll geschehen, was nicht geschieht oder auch anders geschehen könnte: der Kommunismus als eine neue Wirklichkeit, sodass die bisherige Geschichte als Vor-Geschichte betrachtet werden kann. Insgesamt: Der ökonomische Zustand wird mit der ethischen Kategorie der Entfremdung erfasst, während der Zustand der Nichtentfremdung nur mit Hilfe von logischen und geschichtsphilosophischen Begriffen zu konstruieren ist.

Unfrei durch Erkenntnis

Marx analysierte das kapitalistische System, stieß auf seine Grundlage, auf seine ökonomische Zelle. Es war die Ware. Die kapitalistische Undurchschaubarkeit verdankt sich dem Warencharakter. Die Ware ist eine vertrackte Sache. Exakt ausgedrückt: sie vereint Gegensätzliches, nämlich Gebrauchs- und Tauschwert. Diese schließen sich aus. Zum Gebrauchswert gehört nicht notwendigerweise die Eigenschaft des Tauschwerts, dagegen enthält der Tauschwert so wenig Naturstoff wie der Wechselkurs. Der Gebrauchswert ergibt sich aus der Einheit von Naturstoff und Arbeit. Ohne Gebrauchswert kein Tausch, aber nicht umgekehrt, ohne Tauschwert kein Gebrauchswert. Nicht der Gebrauchswert ist Ursache des Kapitalismus, sondern der Tauschwert. Was aber ist der Tauschwert? Er ist ohne Inhalt, reine Form. Das schlägt sich im Geld nieder. Das Geld ist der reine Formausdruck des Tauschwerts. Der Wert, dessen Form, bezieht sich nicht auf seinen Inhalt. Dieser ist der Gebrauchswert. Es herrscht keine Identität von Form und Inhalt. Eine Ware ist nicht deshalb besonders wertvoll, weil sie einen hohen Gebrauchswert besitzt, sich also durch hohen Nährwert, besonderen Geschmack oder Nützlichkeit auszeichnet. Eine Ware besitzt deshalb einen Wert, weil man sie tauschen kann. Was nicht zu tauschen ist, ist wertlos, wie hoch sein Gebrauchswert auch sein mag. Der Tauschwert ist reine Form. Als solcher kann er mit anderen Formen, ebenso als Waren bezeichnet, in Beziehungen treten und mit ihnen abgeglichen oder äquivalent getauscht werden. Der Kapitalismus ist reiner Formenwechsel. Deshalb kann man diese Formen in Geld auszudrücken. Dabei bleibt der Widerspruch von Gebrauchs- und Tauschwert in der Ware erhalten. Das Übergreifende ist die Form. Sie verwandelt den Gebrauchswert und sie erlaubt den Kontakt zur Außenwelt.

Qua Formcharakter setzen sich alle anderen Waren ins Verhältnis. Kontakt zur Außenwelt heißt Tausch, der Markt steht für die Außenwelt. Der Wert wird an der Form sichtbar und dieser wird auf einen Blick mit anderen Angeboten abgeglichen. Ob eine Ware zu teuer, zu billig oder einer anderen Ware äquivalent spielt sich auf der Formebene ab, am Preis, in Form von Geld. Der Formcharakter ergreift ebenso das Innere der Ware, nämlich den Gebrauchswert. Er greift ins Innere, indem er formalisiert. Der Gebrauchswert ist, als Ergebnis von Naturstoff und Arbeit, etwas Qualitatives. Qualitäten lassen sich kaum miteinander vergleichen. Aber der Gebrauchswert besitzt eine Wertsubstanz, die Arbeit. Diese qualitative Wertsubstanz wird nun formalisiert. Sie wird zur Wertgröße. Die Arbeit wird zur Arbeitszeit, damit wird die Wertsubstanz quantifiziert. Die Arbeitszeit bildet nun den Maßstab der Vergleichbarkeit. Die Ware ist ein „vertracktes Ding, voller metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken“ (Karl Marx, Gesamtausgabe, Zweite Abteilung, Band 5, Das Kapital Erster Band 1867, Berlin 1983, S. 44). Das liegt aber nicht am Gebrauchswert. Der rätselhafte Charakter entsteht – „sie wissen es nicht, aber sie tun es, indem sie das materielle Ding auf die Abstraktion Werth reducieren“ (S. 46). Arbeitszeit ist gesellschaftlich bestimmt, es gibt eine Art durchschnittlicher Arbeitszeit als gesellschaftliche Norm. Und diese Arbeitszeit wird zum „regelnden Naturgesetz“. Zu teuer wird produziert, wenn die Arbeitszeit ein Vielfaches der Norm überschreitet. Damit fallen die Marktchancen. „Der Mysticismus der Waare entspringt also daraus, dass den Privatproduzenten die gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Privatarbeiten als gesellschaftliche Naturbestimmtheiten der Arbeitsprodukte, dass die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse der Personen als gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen zu einander und zu den Personen erscheinen“ (S. 47).

Wer also im Kapitalismus lebt, lebt in einer abstrakten Welt der Formen. Den kapitalistischen Formen entspricht das Christentum „mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus“ (S. 47). Der Protestantismus bildet den religiösen Widerschein. Aber wie steht es mit der Philosophie? Ihre Vernunft müsste den ökonomischen Mystizismus vertreiben. Denn sie müsste wissen, was zu tun sei. Oder gehören die Philosophen zu jenen Gebildeten, „die alles können, was andere tun“ (Hegel, in: Karl Marx, Das Kapital I, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1969, S. 325)? Darüber gibt am besten Kant Auskunft, der den menschlichen Erkenntnisapparat untersucht. Dieser lässt sich wie folgt darstellen: Dem Verstand werden über die Sinnlichkeit Anschauungen vermittelt. Dieses Anschauungsmaterial verarbeitet der Verstand zu Vorstellungen. Er gibt dem Sinnesmaterial eine Form. Damit wird es zum Denkinhalt. Das geschieht mithilfe des Schematismus. Der Verstand ist a priori, er hat es mit Begriffen zu tun, nicht mit sinnlichen Gegenständen. Damit sich der Verstand auf sinnliches Material beziehen kann, produziert die Einbildungskraft Schemata, die das sinnlich Gegebene organisieren. Die sinnliche Anschauung liefert etwas Rundes, das Schema des Verstandes gibt ihm Kreisförmigkeit. Der Begriff des Runden ist das Kreisförmige. Dieser Prozess heißt Denken. Der Kreis ist nicht in der Natur oder sinnlich gegeben. Er ist ein apriorischer Begriff. Etwas wird erkannt, wenn er sich in ein apriorisches Schema einpassen lässt. Der erkannte Gegenstand oder das Objekt ist doppelt gegeben, einmal als etwas Rundes, einmal als Versinnlichung des a priori vorhandenen Kreises oder der Kreisform. Er besteht somit aus einem Inhalt, dem Runden, und der Form, dem Kreis. Erkenntnis stellt sich durch Verknüpfung ein. Verknüpfungen des „Gleichartigen, der

Varietät und der Affinität. […] Wir können sie die Principien der Homogenität, der Spezification und der Continuität der Formen nennen.“ (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Köln 1995, S. 547) Das ist das Arbeitsgebiet der Vernunft. Die Objekte sind insoweit erkannt, als sie unter diese Prinzipien fallen, die wiederum insgesamt unter dem Signum der Vergleichbarkeit stehen. Denn nur durch den Vergleich werden das Gleichartige, das Unterschiedene und das Verschiedene erkennbar. – Der Verstand stellt den Formbegriff des Kreises, die Sinnlichkeit präsentiert etwas Rundes. Es ist nun diese Einbildungskraft, die das Gerundete als Kreisform aktiv bestimmt. Das Kreisförmige ergibt sich nicht aus der Anschauung des Runden, es ist nicht vom Runden abgezogen und in die reine Form des Kreises gebracht. Der Kreis ist keine Abstraktion des Runden. Der Kreis ist eine Form a priori, die dem Runden eingebrannt wird. Deshalb ist es dem Philosophen nicht möglich, aus dem Begriff des Dreiecks ein Dreieck zu zeichnen. „Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von eben so viel Winkeln. Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, so lange er will, er wird nichts Neues herausbringen“ (S. 588). Was wird nun daran ersichtlich? Marx’ Definition der kapitalistischen Ware als widerspruchsvolle Einheit von Gebrauchs- und Tauschwert entspricht Kants Erkenntnistheorie. Erkenntnis heißt Vergleichen, etwas unter die Einheit des Gleichartigen subsumieren. Das entspricht dem Marktgeschehen. Der Markt ist die Einheit des Vergleichbaren, des Gleichartigen und Ungleichartigen oder der Ort des Denkens. Erkannt wird nicht die Mannigfaltigkeit eines Gegenstandes, sondern nur seine Form, also inwieweit er in ein Schema passt. Kants Schema-Form entspricht dem Tauschwert. Nur als Schema-Form ist er mit anderen Formen in eine Ordnung zu bringen, in die

Ordnung der Vernunft. Und schließlich – ein Fehler, der ständig bei Philosophen auftaucht – die Formwerdung ist keine Abstraktion des Inhaltes, kein Inhalt wird formalisiert, sondern die Formabstraktion ist eine Bestimmung oder Fremdbestimmung, die dem Gegenstand angeheftet wird. Form und Inhalt stehen im Widerspruch zueinander, der nicht zum Austrag kommt, weil allein die Formbestimmtheit erkenntnistheoretisch wie kapitalistisch entscheidend ist. Erkenntnis heißt in Formen denken, nicht Inhalte formalisieren, sie gleichsam abstrakt betrachten, denn die Kreisform ergibt sich nicht aus dem Runden. Sie wird auf das Runde übertragen. Oder, so würde Kant formulieren: die produktive Einbildungskraft übernimmt vom Verstand die apriorische Kreisform und bestimmt dadurch das Runde als Kreis, wovon das Runde keine Kenntnis besitzt.

Kant spiegelt in seiner Erkenntnistheorie den kapitalistischen Warencharakter wider. Sein Erkenntnisobjekt besitzt alle Eigenschaften, die auch die Ware auszeichnet. Der Tauschwert entspricht dem Verstandesbegriff, die produktive Einbildungskraft entspricht der Wertsubstanz, der Arbeit. Die Wertgröße Arbeitszeit entspricht der Zeit als innerem Sinn, ohne die nichts angeschaut werden kann. Die Wertform entspricht dem Schema, der Gebrauchswert gleicht „dem Bild, das niemals die Allgemeinheit des Begriffs“ (S. 177) erreicht. Das Bild entspricht so dem qualitativen Gebrauchswert.

Wer somit in Kants Bahnen philosophiert, ahmt den kapitalistischen Produktionsprozess nach. Kant steht dafür, wie das Materielle ins Ideelle umgesetzt wird. Kants Erkenntnissubjekt ist mit dem kapitalistischen Produzenten identisch. Beiden sind die gesellschaftlichen Verhältnisse Natur, die infolgedessen Naturgesetzen unterliegt.

Dialektik als Ideologie

In der Auseinandersetzung mit Eugen Dühring bestimmt Engels die Dialektik als „Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens“ (Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft [„Anti-Dühring“], in: Marx/Engels, Ausgewählte Werke, Band V, Berlin 1990, S. 157). Die Dialektik ist nicht nur eine Methode, vielmehr das Gesetz, das sich in Natur, Geschichte und im Denken vollzieht (vgl. S. 158). Wahre Erkenntnis und richtiges Handeln weisen sich durch Dialektik aus. Das dialektische Denken steht im Einklang mit der Natur und der Geschichte. Mit dieser Vereinfachung verändert sich Dialektik zur Zauberformel. Die Auswirkungen der allmächtigen Formel sind bekannt. Das Bewegungsgesetz erstarrt in der Theorie zum Dogmatismus, in der Praxis offenbart es sich als Determinismus. Was der christliche Gott noch zulässt, Freiheit und Zufall, radiert Dialektik aus (vgl. Brief von Engels an Walter Borgius in Breslau, 25. Januar 1894, in: Marx/Engels, Ausgewählte Werke, Band VI, Berlin 1990, S. 606). Ist alles dialektisch bestimmt, so ist die Behauptung, dass „die Natur die Probe auf die Dialektik“ darstelle, nur konsequent: „Die Natur ist die Probe auf die Dialektik, und wir müssen es der modernen Naturwissenschaft nachsagen, dass sie für diese Probe ein äußerst reichliches, sich täglich häufendes Material geliefert und damit bewiesen hat, dass es in der Natur, in letzter Instanz, dialektisch und nicht metaphysisch hergeht, dass sie sich nicht im ewigen Einerlei eines stets wiederholten Kreises bewegt, sondern eine wirkliche Geschichte durchmacht.“ (Band V, S. 449) Aus dieser Perspektive wirken die Naturkräfte nur deshalb „blindlings, gewaltsam, zerstörend“ (S. 470), weil sie nicht in ihrem dialektischen Charakter erkannt werden. Für

die Natur gilt, wie für die gesellschaftlichen Kräfte: „Haben wir sie aber einmal erkannt, ihre Tätigkeit, ihre Richtungen, ihre Wirkungen begriffen, so hängt es nur von uns ab, sie mehr und mehr unserm Willen zu unterwerfen und vermittelst ihrer unsere Zwecke zu erreichen.“ (S. 469) Das Auseinander, gar die Disparatheit von Natur, Geschichte und menschlichem Dasein versucht Engels mit dem Zauberwort Dialektik aufzuheben. Aber ohne bereits auf die näheren Bestimmungen der Dialektik einzugehen, wird klar, dass etwas viel Einfacheres geschieht als dialektisches Vorgehen: Geschichte, Natur und Mensch werden ineinsgesetzt. Allen drei gemeinsam ist ihr naturhaftes Wesen. Die Natur des Menschen, die Natur der Gesellschaft wie die wahre Natur der Natur sind durch das Naturhafte identisch. Weil das Naturhafte jedoch nicht jeweils verschieden ist, „in letzter Instanz“ würde Engels sagen, können die verschiedenen Bestimmungen sowohl der Natur wie der Geschichte zukommen. Sie sind übertragbar. Gesellschaftliche Eigenschaften kommen der Natur zu wie natürliche der Gesellschaft. Die Natur hat eine Geschichte und die Geschichte besitzt naturwüchsigen Charakter. Daran wird schon ersichtlich, was die einigende und gemeinsame Natur der Dinge, Verhältnisse und Sphären konstituiert: die Analogie. In der Natur geht es zu wie in der Geschichte und umgekehrt. Durch die Analogie erhält die Natur ein geschichtliches Moment und die Geschichte den natürlichen Charakter der Notwendigkeit (vgl. Band VI, S. 606).

Die Analogie, die zwischen Natur, Gesellschaft und Denken herrscht, hält zwar an der Verschiedenheit der Sphären fest, aber im Verschiedenen herrscht dieselbe Gesetzmäßigkeit. Engels grenzenloses Vertrauen in die Gesetzmäßigkeit führt zum Abbau der Philosophie: „Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im

Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen klar zu werden, ist jede besondre Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang überflüssig. Was von der bisherigen Philosophie dann noch selbstständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik.“ (Band V, S. 452) Philosophie hat somit keinen Forschungsgegenstand mehr, sie wird zur Lehre, weil es anscheinend keine Weiterentwicklung der Logik und Dialektik gibt. Engels Materialismus huldigt einem formalen Rationalismus, der sich in den einzelnen Wissenschaften inhaltlich anreichert. Dieser ist aber kein Erzeugnis des menschlichen Geistes, sondern entspringt der Daseinsweise der Dinge selbst, die der menschliche Geist nur abzubilden braucht. Wobei die Abbildung als Erkenntnis nur eine Koordination darstellt, da der menschliche Kopf ebenso wie die Außenwelt von derselben Gesetzmäßigkeit bestimmt wird.

Engels vereinfacht. Und hätte es nicht solche verheerenden ideologischen Folgen, könnten diese Aussagen nicht ernst genommen werden. Mit der Simplifizierung gibt er keine Einführung in schwierige Problemfelder, vielmehr sollen damit auf einen Streich alle Probleme gelöst sein. Es handelt sich um keine Komplexitätsreduktion durch Vereinfachung. Mit seinen wichtigsten Werken, wie es seine Anhänger postulieren, dem „Anti-Dühring“ und der „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ legt er den Grundstein zur Dogmatisierung.
Vereinfachung, die sich den Anschein gibt, der Aufklärung zu dienen, operiert mit dem Ausdruck „Nichts als“. Dieses „Nichts als“ verwenden die Dogmatiker als Herrschaftsinstrument, um differenzierte Aussagen zu unterdrücken. Die Sache ist verwickelter als es die späten Schriften wahrhaben wollen. Davon gibt Engels selbst Zeugnis.

Natur, schon gar nicht Natur als Totalität, ist unmittelbar gegeben, geschweige denn, qua Dialektik zu durchdringen. Das wurde Engels und Marx in ihrer Feuerbach-Kritik in der „Deutschen Ideologie“ klar: „Feuerbach spricht namentlich von der Anschauung der Naturwissenschaft, er erwähnt Geheimnisse, die nur dem Auge des Physikers und Chemikers offenbar werden; aber wo wäre Industrie und Handel die Naturwissenschaft? Selbst die ‚reine’ Naturwissenschaft erhält ja ihren Zweck sowohl wie ihr Material erst durch Handel und Industrie, durch sinnliche Tätigkeit des Menschen.“ (Band I, S. 217) Die Naturwissenschaft als Erbin der Philosophie hat es mit präformierter Natur zu tun. Es sind Naturprodukte, die nach dem Stand der Technik, nach dem gesellschaftlichen Zweck und in letzter Instanz von der ökonomischen Notwendigkeit bestimmt werden. Die Naturwissenschaft hat es mit einer ökonomisch bedingten produzierten Natur als Forschungsgegenstand zu tun. Das Ziel ist Naturbeherrschung, also Ausbeutung.

Wenn der späte Engels behauptet: „Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, literarische, künstlerische etc. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Aber sie reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis. Es ist nicht, dass die ökonomische Lage Ursache, allein aktiv ist und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der in letzter Instanz stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit.“ (Band VI, S. 607) – so ist nicht zu begreifen, warum er die Natur völlig ausklammert. Denn, dass die Natur durch die Naturwissenschaft in die ökonomisch bedingte Geschichte hineinragt und in Wechselwirkung steht, ist selbstverständlich.
Engels kommt es nicht in den Sinn, zwischen Marxens Warenanalyse und dem Verfahren der Naturwissenschaft

eine Parallele zu entdecken. Er sieht zwar, dass die „Riesenfortschritte […] in der Erkenntnis der Natur“ aus der „Zergliederung der Natur in ihre einzelnen Teile“, in der „Sondierung der verschiedenen Naturvorgänge und Naturgegenstände in bestimmte Klassen“ (Band V, S. 448) resultieren und die logische Behandlungsweise der politischen Ökonomie ebenso eine Zergliederung darstellt: „Wir gehen bei dieser Methode aus von dem ersten und einfachsten Verhältnis, das uns historisch, faktisch vorliegt, hier also von dem ersten ökonomischen Verhältnis, das wir vorfinden. Dies Verhältnis zergliedern wir. Darin, dass es ein Verhältnis ist, liegt schon, dass es zwei Seiten hat, die sich zueinander verhalten. Jede dieser Seiten wird für sich betrachtet; daraus geht hervor die Art ihres gegenseitigen Verhaltens; ihre Wechselwirkung. Es werden sich Widersprüche ergeben, die eine Lösung verlangen.“ (Band I, S. 346) Dieses Verhältnis zeigt sich innerhalb der politischen Ökonomie an der Ware, die sich als widersprüchliches Ding bestimmt. Sie ist zugleich Gebrauchs- und Tauschwert. Die Ware als widersprüchliches Verhältnis ist die Keimzelle des Kapitalismus, denn an sie „knüpft sich ein Verhältnis zwischen zwei Personen oder Gemeinwesen, das Verhältnis zwischen dem Produzenten und dem Konsumenten“ (S. 346).

Engels überträgt nun aber die dialektische Logik der politischen Ökonomie auf die Natur. Bei Marx ist die Dialektik, die die Ware beherrscht, den Produktionsprozess des Kapitals bestimmt, zerstörerisch also negativ. Engels wendet sie ins Positive. Seine Dialektik wird universal. Zugleich gibt es nur noch zwei Bereiche, die Geschichte und die Natur: „was von der Natur gilt, […], das gilt auch von der Geschichte der Gesellschaft in all ihren Zweigen und von der Gesamtheit aller der Wissenschaften, die sich mit menschlichen (und göttlichen)

Dingen beschäftigen.“ (Band VI, S. 300) Das ist das Ende der Naturphilosophie. Die dialektische Naturforschung beginnt, wobei die Naturwissenschaft nur das Material bereitstellt. Die beiden Sphären Geschichte und Natur unterliegen derselben Gesetzmäßigkeit, der Dialektik. Vergessen sind die frühen Einsichten aus der „Deutschen Ideologie“. Dort wird die Arbeitsteilung als „eine der Hauptmächte der bisherigen Geschichte“ betrachtet, die als Teilung in materielle und geistige Arbeit ihren naturwüchsigen Charakter verliert: „Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewusstsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ‚reinen’ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral, etc. überzugehen.“(Band I, S. 222)

Alle Widersprüche ergeben sich aus der Teilung der Arbeit. Engels nimmt das Thema der Arbeitsteilung nicht in seine dialektische Naturforschung auf, obwohl die Arbeitsteilung für die verschiedenen Zugangsweisen und Behandlungsarten der Natur verantwortlich sind. Nach dem Neuansatz von Marx, den prinzipiellen Widerspruch in der Ware, nicht mehr in der Arbeitsteilung zu sehen – aus der Warenform folgt die Arbeitsteilung und nicht umgekehrt –, spricht Engels der Natur selbst dialektische Gesetzmäßigkeit zu.

Der Naturforscher Engels dreht das Bezugsverhältnis um. Die Natur wird nicht durch die Arbeitsteilung separiert, sondern die verschiedenen Naturseiten ergeben sich aus dem dialektischen Wesen der Natur selbst. Es ist die Arbeit, die an der Menschwerdung des Affen beteiligt ist, und es ist die Teilung der Arbeit, die zu immer größer werdenden

Naturbeherrschung sowie zu Naturerkenntnissen führt. Die Arbeitsteilung entspringt nunmehr dem dialektischen Wesen der Natur, nicht der Ökonomie.

Die Spezialkenntnisse der verschiedenen Wissenschaften versucht Engels zu vereinheitlichen. Dialektische Naturforschung ist das Resultat bisheriger arbeitsteiliger Wissenschaft. Wie kommt es nun zum qualitativen Sprung von arbeitsteiliger Wissenschaft zur dialektischen Naturforschung? Dies geschieht im Sinne der These, die Dialektik sei das Gesetz der Natur, der menschlichen Gesellschaft sowie des Denkens. Damit lässt Engels alle Probleme der Erkenntnis, der Arbeitsteilung sowie der Naturbeherrschung hinter sich. Erkennen heißt Abbilden, und dialektisches Denken ist „nichts als" Reflex der Naturdialektik.

Die Dialektik besteht aus drei Gesetzen: „das Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt; das Gesetz von der Durchdringung der Gegensätze; das Gesetz von der Negation der Negation" (Friedrich Engels, Dialektik der Natur, Berlin 1973, S. 51). Engels bezieht sich hierbei auf Hegel: „Alle drei sind von Hegel in seiner idealistischen Weise als bloße Denkgesetze entwickelt […]. Der Fehler liegt darin, dass diese Gesetze als Denkgesetze der Natur und der Geschichte aufoktroyiert, nicht aus ihnen abgeleitet werden." (S. 51) Engels möchte den Nachweis führen, dass diese Gesetze jene der Natur selbst darstellen. Das führt ihn allerdings nicht zu einer neuen, qualitativ andersartigen Naturwissenschaft, vielmehr ist die bisherige Naturwissenschaft auf dem Weg, den dialektischen Charakter der Natur zu erkennen. Die Dialektik „wird eine absolute Notwendigkeit für die Naturwissenschaft" (S. 52). Engels' Arbeit zielt nun darauf, diese dialektischen Momente zu enthüllen. Das allgemeine Gesetz bedarf keiner

Erweiterung oder Veränderung. Das reiche und vielfältige Material, das die verschiedenen Wissenschaften zur Verfügung stellen, korrigiert nicht die Dialektik, sondern Dialektik findet darin ihre Bestätigung.

Wahre Naturerkenntnis ist dialektisch, weil die Natur selbst dialektisch bestimmt ist. Dies möchte Engels beweisen. Der Schauplatz des Nachweises ist weder die Logik der Dialektik noch ist es die Natur selbst, sondern die Naturwissenschaft, das heißt das Gebiet der menschlich präformierten Naturerkenntnis. Nicht Wirkungen oder Erscheinungsweisen der Natur korrigieren die Logik der Forschung, sondern der Logik wird undialektischer Charakter vorgeworfen. Das logisch-formalisierte Naturmaterial wird dialektisiert. Die Dialektik ist somit ganz vom Stand der Naturwissenschaft abhängig. So entnimmt Engels seine Paradebeispiele der Biologie, der Physik und besonders der Chemie, die ihren Siegeszug beginnt: „Man kann die Chemie bezeichnen als die Wissenschaft von den qualitativen Veränderungen der Körper infolge veränderter quantitativer Zusammensetzung." (S. 54)

Die Fülle des Materials, das Engels erarbeitet – Zahlentheorie, Theorie des Äthers, Elektrizität, Magnetismus, um nur einige Beispiele zu nennen – darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es eben nur Beispiele sind. Und so schlagend die Beispiele sind, sie bilden keine Einsatzstellen, um die Naturwissenschaften zu verändern. Das ist auch nicht möglich, weil Engels an die Modelle der Naturwissenschaften anknüpft, um diese zu dialektisieren. Dabei erkennt er nicht, dass es eben nur Modelle sind. Ohne diese Modelle wäre der Dialektik der Boden entzogen. Wie die Naturwissenschaften, auch wie sie Engels darstellt, selbst zeigen, kommt die modellhafte Logik ohne Dialektik aus, aber die Dialektik nicht

ohne undialektische Logik. So indiziert das dialektische Gesetz des „Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt“ an der naturwissenschaftlichen Logik die Umsetzung aller Qualitäten in quantifizierbare Größen. Die Dialektik verweist auf die Verluste, die die Überführung der Natur in Naturmaterial mit sich bringt. Aber ohne diese quantitative, formalisierende Vereinfachung gibt es keine Naturwissenschaft, damit keine Naturbeherrschung. Die Chemie beweist: selbst wenn es in der Natur dialektisch zuginge, reichen quantitativ-formale Mittel aus, um chemische Vorgänge zu erfassen. Dialektische Momente im bereitgestellten Naturmaterial festzustellen, heißt noch lange nicht, dass sich Natur dialektisch verhält. Das wäre ein Induktionsschluss, der außerhalb der Dialektik liegt. Engels möchte die undialektische Naturwissenschaft auf ihrem ureigenen Gebiet schlagen. Aber dies misslingt, weil es sich nur um Beispiele handelt, nicht um die Sache selbst. Beispiele sind keine Naturvorgänge, die sich nur mithilfe der Dialektik erklären lassen. Es sind keine dialektischen Anomalien oder Störungen inmitten des logischen Naturzusammenhangs. Die Dialektik müsste sich im Rekurs auf Naturphänomene bestätigen, nicht im Rückgang auf bereits präformiertes Material der Wissenschaft. Oder aber, die Dialektik müsste an der Logik der Wissenschaft ihre Unzulänglichkeit nachweisen. Das heißt, sie müsste dialektische Elemente an der Logik indizieren. Die formale Logik müsste an ihre Grenze geführt werden, an der ihr dialektischer Charakter offenkundig wird.

Engels macht weder das eine noch das andere. Er deutet das logisch präformierte Material dialektisch, das heißt mit idealistischen Kategorien. Dieses Vorgehen führt dazu, dass die Dialektik keine Korrektur oder Erweiterung erfährt, weder durch Naturvorgänge noch durch die formale Logik. Engels

ist weder Naturwissenschaftler noch Logiker, er betätigt sich in der „Dialektik der Natur“ als Wissenschaftshistoriker. Er erkennt die Fortschritte und Erfolge der Naturwissenschaften an. Das Einzige, was ihr noch fehlt, ist die Dialektik. Diese Bewunderung mag der Grund sein, warum Engels überhaupt keinen Ansatzpunkt findet, Dialektik als Gesetzmäßigkeit der Natur nachzuweisen. Das Fragmentarische des Werks verdeckt Engels’ Schwächen und Unzulänglichkeiten. Die Materialfülle verweist darauf, dass Engels den zentralen Sachverhalt, der die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen verbindet, nicht erkannte. Anstelle aufwendiger Materialsichtung, hätte es genügt, sich der Frage zuzuwenden, was ein Naturgesetz sei. Hätte Engels an den Äquivalenzgleichungen dialektische Momente entdeckt, wäre für die Naturdialektik mehr gewonnen als jede enzyklopädische Inventur.

Trotz des fragmentarischen Charakters der „Dialektik der Natur“ ergibt sich eine Gesamtsicht. Engels bastelt sich ein zusammenhängendes, dynamisches Naturmodell. Er geht von der Materie aus. Die Daseinsweise der Materie ist Bewegung. Die erste Bestimmung der Bewegung ist die Wechselwirkung: „Wechselwirkung ist das erste, was uns entgegentritt, wenn wir die sich bewegende Materie im ganzen und großen, vom Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft betrachten. […] Weiter zurück als zur Erkenntnis dieser Wechselwirkung können wir nicht, weil eben dahinter nichts zu Erkennendes liegt. Haben wir die Bewegungsformen der Materie erkannt […], so haben wir die Materie selbst erkannt, und damit ist die Erkenntnis fertig.“ (S. 224) Die Wechselwirkung präzisiert sich zum Kausalitätsverhältnis: „Erst von dieser universellen Wechselwirkung kommen wir zum wirklichen Kausalitätsverhältnis. Um die einzelnen Erscheinungen zu verstehen, müssen wir sie uns aus dem

allgemeinen Zusammenhang reißen, sie isoliert betrachten, und da erscheinen die wechselnden Bewegungen, die eine als Ursache, die andere als Wirkung." (S. 224) Die dialektischen Gesetze sind somit nichts anderes als weitere Präzisierungen der Wechselwirkung. Das ist das Modell, nach dem er das Material ausrichtet. Das ist aber auch das Modell, das den Zugang zum Fundament der Naturwissenschaft verhindert. Denn Engels' Modell arbeitet nicht wie die Wissenschaft mit Gleichungen. Und Engels erkennt nicht, dass Wissenschaft, die er anerkennt, ihre Erkenntnis in Gleichungen ausdrückt.

Der Hauptfehler, den Engels begeht, liegt jedoch bereits in seiner Erkenntnistheorie: Erkennen heißt Abbilden. Damit setzt er eine Unmittelbarkeit, die ihn dazu verführt, dass er die Natur der Dialektik mit der Dialektik der Natur gleichsetzt. Der Dialektiker Engels, der die Allgemeingültigkeit der Dialektik behauptet, beginnt mit dem undialektischen Satz A = A. Der Dialektiker Hegel dagegen beginnt mit der Nichtidentität der Identität, A ist zugleich A und Nicht-A. Bei Engels ist das subjektiv Erkannte mit dem objektiven Erkenntnisgegenstand identisch. Die Ergebnisse und Erkenntnisse der Naturwissenschaft sind wahre Einsichten in das Wesen der Natur. Die Naturwissenschaft liefert demnach kein mögliches Modell gegenüber unzählig anderen, das sich durch Quantifizierung, Einfachheit und Effektivität auszeichnet, sondern sie ist unmittelbare Naturerkenntnis, die allerdings nur den Mangel hat, nicht dialektisch zu sein. Engels ist hier Opfer der naturwissenschaftlichen Ideologie, die Ende des 19. Jahrhunderts glaubte, fast alle Naturphänomene erklärt zu haben.

Was Marx im „Kapital" hinsichtlich der Enthüllung der Geschichte und der Gesellschaft leistete, wollte scheinbar

Engels hinsichtlich der Natur leisten. Dem Entwicklungsgesetz der Gesellschaft wollte Engels das Entwicklungsgesetz der Natur zur Seite stellen. Doch die ganze Sache hat einen Haken. Während Marx im dialektischen Charakter der Ware den Hebel findet, um den dialektischen Charakter der politischen Ökonomie insgesamt zu entlarven, damit das dialektische Entwicklungsgesetz des Kapitalismus, so gibt es in der Natur keine Ausgangsmaterie, die sich dialektisch entfaltet und zu einer Naturganzheit zusammenfindet. Und im Unterschied zu Marx, der an der Ware selbst das dialektische Verhältnis enthüllt, kommt Engels erst über die logische Präformierung zur dialektischen Anlage der Natur. Marx beweist, dass das subjektive Widerspruchsdenken seine Auflösung im objektiven dialektischen Warencharakter findet. Engels bleibt diesen Beweis schuldig. Letztlich überträgt er gesellschaftlich determiniertes dialektisches Denken auf die Natur. Was Engels jedoch nicht beachtet, ist die Tatsache, dass die gesellschaftlich produzierte Ware keinen Naturgegenstand darstellt, sondern einen logischen, das heißt einen dialektischen Sachverhalt setzt, der alle weiteren Verhältnisse und Kräfte strukturiert.

Bei Engels werden die Waren zu Naturgegenständen und die Naturgegenstände zu Waren. Da aber den Naturgegenständen nur dialektische Momente zugedacht werden, verkommt die Dialektik zur äußeren Zutat. Die Natur ist nicht dialektisch, sondern sie verhält sich in Analogie zur dialektischen Entwicklung der Geschichte. Die Natur wird somit analog zu den dialektischen Verhältnissen der Gesellschaft gemodelt. Das bedeutet, dass Fortschritte innerhalb der Dialektik nicht durch Fortschritte der Naturwissenschaft entstehen, sondern dialektischen Verhältnissen der Gesellschaft entspringen. Aber dieser Einsicht verschließt sich Engels mit seiner Behauptung der universellen Gültigkeit der Dialektik.

Die dialektischen Abbildungsgesetze stehen zwar nicht über den damaligen Naturerkenntnissen, wohl aber über den Darstellungen der Naturforscher. Sie verhalten sich dazu komplementär. Die Naturdialektik teilt mit der Naturerkenntnis die Voraussetzungen, so den Glauben, dass die Gesetze die Naturvorgänge exakt wiedergeben, dann die These, dass das Wahre das Einfache ist, schließlich die Abstraktion. Dank der Einfachheit, dem Abbildcharakter, der formalen Abstraktion verwandelt sich Dialektik in eine Weltformel – der Traum eines jeden Naturwissenschaftlers. Engels ist so fasziniert von seiner weltgeschichtlichen Tat – „Ein allgemeines Gesetz der Natur-, Gesellschafts- und Denkentwicklung zum ersten Mal in seiner allgemein geltenden Form ausgesprochen zu haben, das bleibt aber immer eine weltgeschichtliche Tat." (S. 57) –, dass er die Konsequenzen, die aus der Universalität der Dialektik folgen, nicht mehr sieht. So ist das Entwicklungsgesetz des Kapitalismus die Dialektik. Das ganze Unwesen des Kapitalismus, der aus den Widersprüchen von Tausch- und Gebrauchswert, von Produktivkraft und Produktionsverhältnissen, von Basis und Überbau seine Stabilität gewinnt, verdankt sich der dialektischen Struktur der politischen Ökonomie.

Die Herrschaft der Dialektik zementiert die menschliche Entfremdung wie die Formen der Ausbeutung, vergrößert die Not und das menschliche Elend, degradiert die Natur zur bloßen Umwelt und zum bloßen Rohstofflager. Eine Aufhebung der Entfremdung, der antagonistischen Verhältnisse impliziert ein Verschwinden der Dialektik. Aufgrund der universellen Geltung der Dialektik bleiben jedoch auch im Reich der Freiheit die dialektischen Gesetze bestehen. Auch das Reich der Freiheit bleibt ein Reich der notwendigen Widersprüche. Engels behauptet zwar, dass die proletarische

Revolution die Widersprüche auflöst (vgl. Band V, S. 476), aber wie können sie aufgelöst werden, wenn die Dialektik weiterhin ihre Herrschaft ausübt?

Insgesamt fällt Engels in der „Dialektik der Natur“ hinter den bereits erreichten Erkenntnisstand zurück. Die Einsicht, dass die Naturwissenschaften aus der Arbeitsteilung resultieren und dass die Ausrichtung der Wissenschaften von den ökonomischen Bedürfnissen bedingt ist, lässt er völlig außer Acht. Er entwickelt ein Naturbild jenseits ökonomischer Verhältnisse, ohne zu bedenken, dass sich in diesem Naturbild selbst ökonomische Verhältnisse reflektieren. Diese Art von Dialektik ist ihm fremd. Er wendet die Dialektik an, ohne zu erkennen, dass er dabei selbst höchst undialektisch vorgeht. Sein Denken ist undialektisch, denn dem Dialektiker würde sofort klar werden, dass die Natur nur gesellschaftlich vermittelt, das heißt im Zustand der Entfremdung erscheint. Dialektik kann nicht als reines Formgesetz isoliert werden. Weil es sich bei Engels nur um eine mechanische Anwendung von dialektischen Gesetzen handelt, bleibt die Natur auch das, was sie unter ökonomischen Gesichtspunkt vorstellt, Naturmaterial. Im Gegenzug wäre der Index einer wahren Dialektik der Natur, sie nicht mehr nur als bloßes Material zu betrachten.

Engels führt nicht den Nachweis einer Naturdialektik, er wendet drei dialektische Gesetze an, die er von Hegel übernimmt. Den Nachweis führen, hieße die Dialektik immanent entfalten. So bleibt vom Unternehmen Dialektik nur die folgerichtige Behauptung übrig: Alles ist dialektisch. Damit erfolgt aber nicht nur eine Vereinfachung, sondern auch eine Banalisierung. Und wenn die Dialektik nicht mehr aus der Bewegung einer Sache resultiert, vielmehr als erhabenes Gesetz über allem herrscht, verwandelt sie sich

in Ideologie. Die banalisierte Dialektik wird zum geistigen Herrschaftsinstrument der Machtbesessenen. Mit dieser Fassung der Dialektik leistet Engels einen Beitrag zur Gegenaufklärung. Er wähnt sich im Besitz der unmittelbaren Wahrheit, die an Einfachheit nicht zu überbieten ist. Dadurch eignet sie sich vorzüglich zum dogmatischen Gebrauch. Jeder Versuch, komplizierten Sachverhalten gerecht zu werden, kann mit dem Hinweis auf das dialektische Gesetz diffamiert werden. Damit stärkt Engels in der Folge den Ungeist, der im Namen des realen Humanismus auftritt. Jene sensiblen und problembewussten Köpfe, die auf verlorenem Posten den realen Humanismus verteidigen, werden als Feinde ausgegrenzt. Dieser machtgierige Dogmatismus findet sich nicht erst bei scheintoten Parteibonzen, sondern bereits in Studentenzirkel und Gruppen, die sich im Namen des Marxismus versammeln. Wer in diesen Verbänden Karriere machen will, beschränke sich auf die drei universalen Gesetze der Dialektik, baue nicht auf dialektisches Denken.

Nur der Erfolg zählt, zu Max Weber

Der Ursprung von Identität und Dialektik verbirgt sich in der kapitalistischen Warenproduktion und im Tausch. Dialektisch ist die Ware, die sowohl Gebrauchs- als auch Tauschwert besitzt. Identisch im Wert, wenn Waren getauscht werden. Das ergibt die marxistische Analyse. Bürgerliche Wissenschaft und Philosophie akzeptieren dies selbstverständlich nicht. Ihre Strategie, marxistische Erkenntnisse zu untergraben, besteht nicht darin, den Marxismus zu kritisieren, Marx etwaige Fehler nachzuweisen, in solche Niederungen begeben sie sich nicht. Sie überhöhen den Kapitalismus als einzigartige Wirtschaftsform. Nur der Okzident kennt Kapitalismus. Die kapitalistische Ökonomie entspringt nicht der historischen Wirtschaftsentwicklung seit der Antike. Es musste von außen noch etwas Nichtwirtschaftliches hinzutreten. Erst der asketische Protestantismus befeuerte und entwickelte den Kapitalismus. Das Bewusstsein bestimmt das ökonomische Sein, nicht umgekehrt, die protestantische Ethik den kapitalistischen Geist. Die Parallelität von Bewusstseins- und Wirtschaftsform verleiht dem Kapitalismus ein ewiges Dasein. Der Gleichgang von Bewusstsein und Ökonomie entspringt der Rationalität. Das Neue des modernen Kapitalismus ist in der rationalen Organisation der Arbeit zu suchen. Erst als der asketische Protestantismus „Dämonenglaube, Magie, kontemplative Erleuchtung, außerweltliche Heilssuche“ zugunsten der „methodisch rationalisierten Berufserfüllung“ (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1976, S. 379) abstreift, kommt es zum Kapitalismus. Der kapitalistische Geist ist von der Zweckrationalität bedingt wie der asketische Protestant durch die rastlose Arbeit und seinen Erfolg, den er durch seine Rationalität erringt, den er als Zeichen göttlicher Fügung und Auserwähltheit deutet. Der

Kapitalist ist ein dem Kloster entsprungener Mönch, seine Lebensführung eine gottesdienstliche Tätigkeit. Rationale Ordnung und Methodik verbürgen die Heilsgewissheit. Rationalität ist nicht nur das Licht in der Finsternis, sie erhellt auch den Weg zum jenseitigen Heil. So die Thesen Max Webers, der die Geschichte als eine der Entzauberung begreift, die in der Herausbildung der Zweckrationalität kulminiert. Zweckrationalität heißt Zweck-Mittel-Denken. Das Streben nach Gewinn ist der Zweck. Dieser geschieht durch den Tausch. Er ist die Differenz zwischen Produktionskosten und Tauschpreis. Das setzt die Kapitalrechnung voraus, die den Gewinn, genauer die Rentabilität des Betriebs feststellt. Die zweckrationale Kapitalrechnung basiert auf der Kalkulation. Rentables, gewinnbringendes Wirtschaften wäre ohne sie dauerhaft unmöglich. Im Kapitalismus setzt sich die Zweckrationalität endgültig durch. Die Religion verliert ihren magischen Charakter. Rational sind nicht nur das gesellschaftliche Zusammenleben, die Warenproduktion und die Vermarktung, rational ist auch die Kunst. Sie wird erst durch die Rationalität zur Kunst. Wissenschaft ist das Optimum der Zweckrationalität. Das ist die kapitalistische Erfolgsbilanz.

Aber was versteht Max Weber unter Kapitalismus? – Vorab ist zu sagen, dass Weber das Wesen des Kapitalismus nicht als festen Deduktionszusammenhang präsentiert. Trotz seiner Hymne auf die Zweckrationalität, scheint sie doch nicht ganz so rational-deduktiv zu sein wie postuliert. „Wirtschaft und Gesellschaft“ ist das Werk eines Genies und eines Buchhalters. Überraschende Einblicke, Tiefsinniges, Lakonisches, Triviales finden sich inmitten unübersehbaren Auflistungen von Merkmalen und Bestimmungen, welche sich, zu allem Überfluss, wiederholen. Wichtiges steht gleichrangig neben Belanglosigkeiten. Eine immanente

Kritik wäre eine endlose Tätigkeit. Angemessen wäre, Webers Auflistungen durch weitere Bestimmungen bis ins Absurde zu verlängern. Sein Kapitalismusbegriff ist nicht kohärent, weil aufgrund der Buchhaltertätigkeit verschiedene Definitionen und Bedeutungen an anderen Stellen versteckt sind, die dem obersten Kapitalismusbegriff widersprechen. Wäre der Kapitalismus ein Ausbund an Zweckrationalität müsste er sich in seiner Theorie ebenso rational-symmetrisch-affin widerspiegeln.

Nach Weber ist Kapitalismus „rationales Erwerbwirtschaften" (S. 96). Stehendes Kapital, freie Arbeit, rationale Arbeitsspezialisierung und Arbeitsverbindung gehören dazu. Kapital, Arbeit und Tausch unterliegen rationaler Organisation.

Sie erzeugen ihre jeweiligen spezifischen Bereiche wie den Arbeitsmarkt, den Markt, die Geldbeschaffung. Ergänzende Teilbereiche stabilisieren das Wirtschaften. Rationalität und Erwerben liegen dem Kapitalismus zugrunde. Unter Erwerben versteht Weber ein Verhalten, das „der Gewinnung von neuer Verfügungsgewalt über Güter" (S. 48) dient. Erwerben hat nichts mit Raub und Täuschung innerhalb des Tauschverkehrs zu tun. Es handelt sich um eine rationale Handlung. Rationalität wägt und schätzt die Risiken und Chancen ab. Die Kapitalrechnung dient der Kontrolle. Gewinn und Verlust finden darin ihren formalen Niederschlag. Formal deshalb, weil die Geldrechnung nicht entscheidet, ob die Warenproduktion zu- oder abnimmt. Rationales Wirtschaften hat sich zu rechnen, unabhängig von der Warenqualität oder der Anzahl der Beschäftigten, die in Lohn und Brot stehen.

Die Kapitalrechnung als Erfolgsbilanz verdankt sich der Kalkulation. Kalkulation orientiert sich nach möglichem Gewinn und Verlust. Rentabilität ist der Gradmesser richtiger Kalkulation. Die kapitalistische Zweckrationalität richtet sich nach dem Rentabilitätsprinzip. Ein Betrieb ist dann

rentabel, wenn er Gewinn abwirft. Rationaler Erwerb geht auf Gewinn aus. Im Okzident gibt es hauptsächlich drei Möglichkeiten „Rentabilitätschancen“ (S. 48) wahrzunehmen: a) im Tausch, durch An- und Verkauf von Waren, also billig einkaufen, teuer verkaufen; b) durch Warenproduktion, die dem Rentabilitätsprinzip folgen; c) durch reine Geldgeschäfte wie Beteiligungen, Rendite, Börse. Wenn die Produktionsweise zweckrational organisiert ist, bedeutet dies keineswegs, dass sie sich frei im luftleeren Raum bewegt. Das verhindern die materiellen Verhältnisse wie die Konkurrenz, die Freizügigkeit des Warenhandels, das Wechselspiel von Angebot und Nachfrage. Auch diese materiellen Dinge sind einzukalkulieren. Zweckrationalität ist die Logik des Kapitalismus. Was sind nun die Beweggründe, diese Wirtschaftsform zu betreiben? Den Arbeitern geht es um Versorgung, um Selbsterhaltung. Die freien Gewerbetreibenden reizt es, reich zu werden, oder sie betrachten Arbeit als Berufung. Die Kapitalisten treibt die Gewinnmaximierung. Sie dient der Selbstbestätigung, ermöglicht Autonomie oder gibt das Bewusstsein von Macht. Die Motive unterscheiden sich. Allerdings, einmal der kapitalistischen Gravitation ausgesetzt, verfallen sie der Zweckrationalität. Die Zweckrationalität garantiert ihnen Selbsterhaltung, Autonomie, Macht und nicht umgekehrt. Motivierten Selbsterhaltung oder Selbstbestätigung das Handeln, wäre dies kein zweckrationales, sondern wertrationales Wirtschaften.

Der Kapitalismus ist, nach Weber und davon ist er fasziniert, ein rein rationales Gebilde, das sich selbsttätig erhält, sich seine Formen erschafft und ständig expandiert. Er lässt naturwüchsiges, affektives oder emotionales Handeln hinter sich. Der Kampf um das nackte Überleben verändert sich in ein Konkurrenzverhalten. Weder bedarf es roher Gewalt

noch der Schlauheit noch der List und Tücke, um kurzzeitig sein Leben zu erhalten. Die Zweckrationalität, an der sich jeder orientieren kann, garantiert langfristige Versorgung. Aus dieser Stufe offenbart sich Webers verdeckte Aversion gegen Marx und sozialistisches Gedankengut. Seine Kritik lautet lapidar: „Der Sozialismus funktioniert nicht." Es fehlen die Antriebe zum Wirtschaften, zum Erwerb. Es wird weniger gearbeitet, denn der Arbeiter fürchtet nicht mehr um seine Selbsterhaltung, der Kapitalist verliert seine Autonomie, seine Macht, sein Streben nach Profiten. Wertrationalität ersetzt Zweckrationalität. Es fehlt der Anreiz, Güter herzustellen, stattdessen gelten erwerbsfremde Werte, moralische oder religiöse Motive, um die Wirtschaft anzukurbeln. Die kapitalistische Identität von formaler Zweckrationalität und materieller Güterbeschaffung verschwindet zugunsten von Wertrationalität und Arbeitsbeschaffung. Die Wirtschaft kommandieren außerwirtschaftliche Gründe. Produziert wird nicht, weil es sich rechnet, sondern aus rechnungsfremder Solidarität. Im Kapitalismus läuft Produktion und Bedarfsdeckung nach immanenten Gesetzen, im Sozialismus funktioniert nichts von selbst. Mit wertrationalen Motiven und Anreizen müssen die Menschen zum Arbeiten angespornt werden. Bricht die Wertrationalität zusammen, erliegt die Produktion. Der Rückfall in den barbarischen Kampf ums Dasein ist unvermeidlich. Die Zweckrationalität steuert den Kapitalismus, die Wertrationalität den Sozialismus, der aber nicht ohne Zweckrationalität auskommt. Trotz wertrationaler Motive zweckrational organisiert ist auch die sozialistische Produktionsweise. Ihr fehlt nur das Rentabilitätsprinzip.
Im Gegenzug zum Kapitalismus arbeitet der Sozialismus wirtschaftsfremd. Kapitalistische Zweckrationalität vermag es, wirtschaftsfremde, gar wirtschaftsfeindliche Wertvorstellungen und Verhaltensweisen umzufunktionieren,

wogegen der Sozialismus wirtschaftsfremde Werte in die Ökonomie implantiert, sie mit der Zweckrationalität zu harmonisieren sucht. Die kapitalistische Zweckrationalität hat solche Anstrengungen nicht nötig. Aus ihrer Sicht, reine Verschwendung.

Webers verschlungene, soziologische Kategorienlehre versteht sich als wertfrei. Diese Wertfreiheit erfährt ihre Einschränkung, indem die Zweckrationalität zum allein gültigen Kriterium erhoben wird, mit der Behauptung, sie sei die einzige Rationalität, die sich selbst durchsichtig, das heißt intellektuell verständlich ist. Zweckrationale Sinnzusammenhänge klären sich restlos rational auf. Zweckrationale Motive decken sich mit tatsächlichen Motiven: „Zweckrational handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert, und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander abwägt […].“ (S. 13) Dagegen ist „affektuelles“ und „traditionales Handeln“ (S.13), also emotionales und gewohnheitsmäßiges Tun nicht gänzlich rational evident. Deshalb ist die Wertrationalität äußerst irrational, weil der Wert, unabhängig der Folgen und der Mittel, die Praxis bestimmt. Unter Soziologie definiert Weber „eine Wissenschaft, welches soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“ (S. 1). Soziologie ist also ein rationales Unterfangen. Sie versteht nur, was sie zu erklären vermag, erklären kann sie nur realisierte Rationalität in Handlungen und Zusammenhängen. Deshalb ist sie selbst ein Ableger kapitalistischer Zweckrationalität. Dem widerspricht Weber nicht, denn Wissenschaft resultiert aus der Zweckrationalität. Das ist eine Tautologie. Wissenschaft ist eine Form der Zweckrationalität. Sie strukturiert ihr Material nach zweckrationalen Gesichtspunkten. Alles,

was sich nicht zweckrational erschließt, ist irrational, wertrational, unwissenschaftlich. Nur Zweckrationalität ist rational. Verstehende Soziologie bezieht sich auf Fakten. Auf das, was vorhanden ist. Fakten sind ideal für Auflistungen. Das geschieht. Verknüpfungen, Unterscheidungen zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen wesentlich und unwesentlich fehlen. Alles ist wichtig, alles, was ist, ist faktisch gleichwertig. Das gibt der Soziologie den Charakter unmittelbarer Erfahrung, der Realitätsnähe und den Anstrich des unbegrenzten Relativismus. Dabei wäre es ein Missverständnis, unter Verstehen den Bereich des Irrationalen zu integrieren. Verstehen heißt lediglich, das Material nach Mittel und Zweck zu ordnen. Erklären bedeutet zweckrational arbeiten. Das heißt nichts anderes als Einführung von Kausalität. Die Zweck-Mittel-Relation ergibt das Verständnis, die Ursache-Wirkung ist der Inhalt der Rationalität, diese gibt die Erklärung ab. Die Zweckrationalität besteht aus Verstehen und Erklären. Das Verstehen bezieht sich auf den Zweck, das Erklären auf die Rationalität. Sie ist das Übergreifende. Weber vereint Kapitalismus und Zweckrationalität. Wenn Kapitalismus im Okzident seinen Ausgang nimmt und singulären Rang besitzt, hängt dies mit der Zweckrationalität zusammen. Nicht jede Tauschgesellschaft führt zum Kapitalismus, aber er ist überall dort möglich, wo sich Zweckrationalität durchsetzt. Deshalb ist Webers Darstellung des Kapitalismus affirmativ. Ihm verdankt er wissenschaftlich-zweckrationales Denken. Kritisch wird er bei all jenen Wirtschaftsordnungen, die nicht zweckrational organisiert sind. Geringschätzig agiert der Soziologe dann, wenn der Kapitalismus überwunden werden soll. Damit wäre auch seine Waffe, die Zweckrationalität, antiquiert. Die Zweckrationalität ist ein vernichtendes Argument. Wie einst Kant seine Gegner mit dem Argument zerdrückte, sie überschritten in unzulässiger

Weise die Erfahrung, Heidegger mit der Seinsvergessenheit operierte, so erledigte Weber seine Kritiker mit dem Hinweis auf mangelndes zweckrationales Denken.
Zweckrationalität beschränkt sich nicht auf Ökonomie. Sie findet auch in der Politik ein fruchtbares Feld. Der Politiker betrachtet sein Handeln entweder als Mittel oder als Zweck: „Es gibt zwei Arten aus der Politik seinen Beruf zu machen. Entweder man lebt ‚für' die Politik – oder aber ‚von' der Politik." (Max Weber, Politische Schriften, Tübingen 1980, S. 513) Politik selbst unterwirft sich der Zweck-Mittel-Relation. Im Mittelpunkt steht die Machtfrage. Es gibt zwei Möglichkeiten, Macht auszuüben: „Macht entweder als Mittel im Dienst anderer Ziele (idealer oder egoistischer), – oder Macht ‚um ihrer selbst willen', um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen." (S. 507) Auch der Staat ist nur eine Zweck-Mittel-Ordnung: „[…] dass der moderne Staat ein anstaltsmäßiger Herrschaftsverband ist, der innerhalb eines Gebietes die legitime physische Gewaltsamkeit als Mittel der Herrschaft zu monopolisieren mit Erfolg getrachtet hat und zu diesem Zweck die sachlichen Betriebsmittel in der Hand seiner Leiter vereinigt" (S. 511). Hier spricht allerdings nur der verstehende Soziologe, der das Politische mit Hilfe der Zweck-Mittel-Relation deutet. Der erklärende Soziologe, der Mann der Zweckrationalität, der die übergreifende Kausalität zur Anwendung bringt, versagt an dieser Stelle. Es ist ein Unterschied, ob man einen rentablen Betrieb in ein zweckrationales Modell überführt oder ob man Geschichte und gesellschaftliche Antagonismen zweckrational erklärt. Oder sollte Weber der Meinung anhängen, dass ein Staat erst zum Staat wird, wenn er wie ein Unternehmen betriebswirtschaftlich geführt wird? Das Axiom der Zweckrationalität ist eine späte wissenschaftliche Frucht. Zunächst bastelt Weber an der Konstruktion des Idealtypus.

Der Idealtypus „wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelerscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankengebilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie, und für die historische Arbeit erwächst die Aufgabe, in jedem einzelnen Falle festzustellen, wie nahe oder wie fern die Wirklichkeit jenem Idealbilde steht […].“ (Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 191) Der Idealtypus des Protestantismus zeichnet sich, um in Webers soziologischer Welt zu bleiben, durch Askese, rastlose Arbeit, Erfolgsdenken aus, der Kapitalismus durch Kapital, Arbeit und Tausch. Durch die Folie der Zweckrationalität betrachtet, zeigt sich die Insuffizienz des Idealtypus. Es fehlen Verbindungen, Verknüpfungen, Bezüge. Der Zusammenhang, der die Einheit stiftet, fällt unter den Tisch. Die Elemente synthetisieren sich anscheinend durch Geisterhand. Daraus ergibt sich klar und deutlich sein Angriffsziel. Er wendet sich gegen solche Unterscheidungen wie Wesen, Erscheinung, Schein oder gegen Tatsachen, die sich nur als Resultate von Gesetzen – wie der fallende Stein durch die Schwerkraft – erklären lassen. Weber weigert sich, den Boden der Empirie zu verlassen. Der Idealtypus ist eine positivistische Konstruktion. Hinter den Dingen gibt es nichts. Tatsachen sind Tatsachen, ein Faustschlag ist ein Faustschlag. Der idealtypische Protestantismus ist eben nur die Einheit von Askese, Arbeit, Erfolg. Wie diese Werte zusammenhängen, ob vielleicht das eine aus dem anderen folgt, gehört nicht zum Idealtypus. Deshalb ist es Weber unmöglich, das grundsätzliche Verhältnis von Protestantismus und Kapitalismus zu erläutern.

Sie stehen lediglich in einer widerspruchsfreien Verbindung. Und das ist eine einmalige, historische Konjunktion. Mehr gibt es nicht zu sagen. Die „einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte“ (S. 191) hat ihr Maß an der Wirklichkeit, so die These. Aber was sind die Bestandsstücke der Wirklichkeit? Der Idealtypus bildet ja erst eine Struktur der Wirklichkeit. Gerade für den Empiriker ist sie unendliches Tatsachenmaterial. Den Idealtypus einer Schlacht zu einem Bilde zu fügen, ist trivial. Man muss nur wissen, wer gewonnen hat, um daran zu erkennen, warum die Feinde verloren haben. Die Idealtypen Protestantismus und Kapitalismus bestimmen die abendländische, moderne Wirklichkeit. Sie bilden diese nicht ab, sondern sie machen sie aus.

Wie kommt der Idealtypiker zu „seinen herausgehobenen Gesichtspunkten“? Die Antwort: indem er vergleicht. Hervorstechende Eigenschaften des asketischen Protestanten finden sich in der kapitalistischen Betriebswirtschaft wieder. Die Askese entspricht der sparsamen Verwendung der Betriebsmittel, die rastlose Arbeit der optimalen Ausbeutung der Arbeitskraft, das protestantische Erfolgsstreben der Gewinnmaximierung. Das Entsprechungsverhältnis führt dabei zu dieser „Steigerung von Gesichtspunkten“, je nach Häufigkeit der Analogien. Bedeutet dies, dass damit der Wirklichkeit auf den Leib gerückt wird? Zwei Idealtypen werden miteinander verglichen. Mehr nicht. Die Wirklichkeit selbst bleibt das unbekannte X. Diese bleibt die Unbekannte, das fremde Wesen, das in keiner Wechselwirkung steht. Die Wirklichkeit ist weder Mittel noch Zweck. Worin besteht der Wahrheitsgehalt, wenn Weber feststellt: Es gibt eine Ähnlichkeit zwischen zwei oder mehreren Idealtypen? Der Idealtypus selbst gewinnt durch Häufung nicht an Aussagekraft. Der Soziologe sammelt Fakten ohne logisches

Konzept. Das führt zur Buchhaltermentalität, zur sinnlosen Faktengläubigkeit. Eine Neudefinition des Idealtypus gibt Weber in „Wirtschaft und Gesellschaft“. Ohne Rückgriff auf den alten Idealtypus ist nun unter Idealtypus folgendes zu verstehen: „Idealtypische Konstruktionen stellen dar, wie menschliches Handeln ablaufen würde, wenn es streng zweckrational, durch Irrtum und Affekt ungestört, und wenn es nur an einem Zweck orientiert wäre.“ (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1976, S. 13) Ist der erste Idealtypus am Material ausgerichtet, das sich wundersam zu einer sinnvollen Ordnung fügt, so ist die zweite materialunabhängig. Das Idealtypische ist nun das, was in der Erstfassung unterschlagen wurde, das Relationale. Sollte vorher Tatsachen den Idealtypus konfigurieren, so beschränkt er sich jetzt auf die Zweckrationalität. Der Idealtypus ist eine reine Form der Zweckrationalität oder umgekehrt, der Idealtypus ist eine zweckrationale Form. Diese reine Form kann nun mit Material aufgefüllt werden, das sich aber auf die Formgestalt nicht auswirkt. Der Idealtypus verändert nie seine zweckrationale Form. Deshalb ist die Materialakkumulation eine Täuschung. Das empirische Tatsachenmaterial ist nicht mehr als Spielgeld. Es verdeckt die wenigen bestimmenden Faktoren, die unveränderlich bleiben. Weber gibt vor, dass er die bestimmenden Faktoren aus dem riesigen Wissensberg ausgräbt, um sie zweckrational zu bearbeiten. Es ist gerade umgekehrt. Er setzt axiomatisch die Zweckrationalität und wenige Eckpunkte, die den Protestantismus definieren: Arbeit, Askese, Erfolg. Dieser idealtypischen Form lassen sich nun eine unendliche Menge an Daten zuführen bis gleichsam die Badewanne überläuft. Weil sich nun die Tatsachen an die rationale Form, wie das Wasser an die Badewannenform, anschmiegen, ist von ihnen kein Widerstand zu erwarten. Sollte dies wider Erwarten doch

der Fall sein, ist diese widerspenstige Tatsache als Irrläufer der Wertrationalität hinauszuekeln. Wissenschaft verdankt sich dem Kapitalismus. Sie ist formale Rationalität. Quantitative Gesetzmäßigkeiten erforscht die Naturwissenschaft, Soziologie oder Gesellschaftswissenschaften orientieren sich an formaler Zweckrationalität. Zweckrationalität bedenkt die Zweck-Mittel-Relation. – Bedauerlicherweise ist von übergreifender Kausalität, die ja alles erklären soll, im Gegensatz zum Zweck-Mittel-Denken, das nur „verstehend deutet", nichts mehr zu entdecken. Wahrscheinlich ließ sich Weber von seinem Heidelberger Kollegen Heinrich Rickert belehren, dass Kausalität zum Gebiet der Naturwissenschaften gehört, die Untersuchung von Zweck und Mittel auf die Geisteswissenschaften beschränkt bleibt. – Jedenfalls bildet die theoretisch-soziologische Zweckrationalität die praktische Zweckrationalität der kapitalistischen Betriebsführung nur ab. Es gibt kein Problem von Theorie und Praxis. Die zweckrationale Betriebsorganisation und die wissenschaftliche Zweckrationalität sind identisch. Die Praxis ist in der Theorie aufgehoben. Wer wissenschaftlich zweckrational denkt, bezieht sich unmittelbar, ohne Zwischenschritte, auf Wirtschaft und Gesellschaft. Wissenschaftlich gleich heißen, bei jeder Gesellschaftsformation, die Fragen, ob bei den Papuas auf Neuguinea oder bei den Calvinisten in Amerika: Was sind die Mittel, was ist der Zweck? – Präziser: was ist der Zweck? Dann zeigen sich auch die Mittel. Die Anwendung des Zweck-Mittel-Bezugs hat den Vorteil, dass dadurch Anomalien, Irrungen, Störungen sichtbar werden. Denn diese sind ja allesamt Abweichungen des reinen Zweck-Mittel-Verhältnisses. Mit dem Kapitalismus verwirklicht sich die reine Zweckrationalität. Am kapitalistischen Idealtypus gemessen, sind alle anderen nicht-kapitalistischen Ökonomien und Gesellschaften nicht zweckrational. – Aber was sind sie

dann? Ganz einfach, sie sind wertrational. Der Zweck wird durch einen Wert oder eine Wertvorstellung ersetzt. Damit ist die ganze Gesellschaft von vornherein eine irrationale Angelegenheit, selbst wenn die Mittel rational organisiert werden. Es besteht eine Irrationalität zwischen dem Zweck als Wert und den Mitteln, die dafür verbraucht werden. Die Mittel werden gleichsam sachfremd verwendet, so als würden Lebensmittel produziert, um sie einem Gott zu opfern, indem sie verbrannt werden. Zweckrational organisiert, gedeihen in Frieden und Freiheit Kapitalismus und Wissenschaft. Als toleranter Wissenschaftler, der den Kampf als Lebensprinzip bejaht, ist Weber gern bereit, sich mit dem Marxismus auseinanderzusetzen. Der junge Max Weber schätzt den großen Denker Marx und gelobt, „alle spezifisch-marxistischen ‚Gesetze' und Entwicklungskonstruktionen" als idealtypisch anzuerkennen, „soweit sie theoretisch fehlerfrei sind" (Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 205). Fehlerfrei heißt widerspruchsfrei. Nun, das sind sie ja selbstverständlich nicht. Marx enthüllt ja gerade den widersprüchlichen Charakter der Gesetze. Weil dem so ist, hat es die Wissenschaft nicht nötig, sich mit Marx zu beschäftigen. Das ist zu billig. Weber hätte auch sagen können: „Wenn das Schweinefleisch Rind wäre, würde ich es essen." – Im Spätwerk kann alles mit dem Allerweltsargument der Wertrationalität niedergeschlagen werden. Der Kommunismus ist ein Idealtypus der Wertrationalität. Kommunismus ist ein irrationaler Wert, der im Widerspruch zu den Mitteln steht. Die Mittel gehorchen dem Rentabilitätsprinzip. Dieses wird gegen das kommunistische Ideal eingetauscht. Auf diese Weise verlieren die Mittel ihren produktiven Charakter. Produktivmittel sind lebensnotwendig, um die kommunistischen Verhältnisse aufrechtzuerhalten. Zwangsmaßnahmen sind unerlässlich. Diese widersprechen dem kommunistischen Ideal. Also sind

die marxistischen Vorstellungen nicht zweckrational. Durch Webers Behauptungen und Methode zeigt sich wie von selbst der Idealtyp des bürgerlichen Wissenschaftlers. Bürgerlich ist seine rastlose Tätigkeit. Er arbeitet 25 Stunden am Tag. Auf Lust, Luxus, Ausschweifung wird heroisch verzichtet. Er badet im kalten Wasser. Der Bürger zwingt sich zu allem, gönnt sich nichts. Was zählt ist der Erfolg. Der Zweck heiligt die Mittel. Wissenschaft ist streng formal und rational. Die Form ist unabhängig vom Inhalt. Wer sich auf die Sachen selbst einlässt, glaubt noch an die Magie, die in den Dingen steckt. In der Beschränkung zeigt sich der Meister. Er beschränkt sich auf ein Verfahren, auf ein Instrument. Bei Weber ist es die Zweckrationalität. Diese gilt es, universalistisch anzuwenden. Das Instrumentelle bezieht sich auf das Unveränderliche. Deshalb wird alles gehasst, was auf Veränderung abzielt. Der Wunsch nach Veränderung ist moralisch ehrenhaft, weil das Bestehende verbessert werden kann, gleichzeitig wird er mit dem Argument, das führe nur ins Chaos, als irrational abgetan. Das drohende Chaos ist das Schreckgespenst universaler Rationalität.

Was in der Natur die Kausalität, ist in der Gesellschaft die Zweckrationalität. Die Kenntnis der Kausalität führt zur Naturbeherrschung, die Zweckrationalität dient der Organisation von Gesellschaft. Der Ursache und Wirkung in der Natur entsprichen Mittel und Zweck in der Gesellschaft, mit der entscheidenden Hinzufügung, dass sich der Zweck sich als Erfolg einstellt. Rationalem Handeln wohnt ein teleologisches Moment inne, während die Naturkausalität blind und ziellos abläuft. Das Teleologische der Rationalität ist kein irrationaler Wert, es ist formal-rational als Rentabilität messbar. Die Zweckrationalität arbeitet rein formal. Ihr Erfolg besteht darin, das Materielle als Mittel zu strukturieren.

Das Rentabilitätsprinzip legitimiert menschliches Handeln. Die Welt ist für den Kapitalisten in Ordnung, so lange sie rentabel ist. Er arbeitet, investiert, rechnet und kalkuliert, lässt Waren produzieren, die er tauscht und steckt den Gewinn ein. Das geschieht nach rationalen Gesichtspunkten, davon völlig unabhängig ob er Bestecke, Autos oder Kindernahrung produziert. Dabei kann der Gewinn bei der Herstellung von Bestecken größer sein als der von Autos. Allerdings wären alle Menschen Kapitalisten, wäre der Kapitalismus unrentabel. Er rentiert sich nur, wenn die meisten Menschen keine Kapitalisten sind. Die Mehrheit der Menschen darf sich als Mittel betrachten. Die Frage ist dabei: entspricht dies der Zweckrationalität? Oder anders formuliert: zeigt sich nicht daran ein irrationales Moment an der Rationalität? Weber verurteilt Zwangsmaßnahmen nicht als solche, er verurteilt sie im Hinblick auf den moralischen Wert, den der Kommunismus proklamiert, denn dadurch widerspricht er sich. Dieses Problem gibt es bei der Zweckrationalität nicht. Denn diese stützt sich nicht auf Werte, sondern auf Erfolg. Wenn es aber nur auf den Erfolg ankommt, dieser Erfolg das einzige Kriterium ist, so ist der Kapitalist ebenso ein respektabler Bürger wie ein Zuhälter oder ein Dieb, denn sie alle gehen zweckrational vor. Der Erfolg gibt ihnen Recht. Auch Sklaverei, zweckrational organisiert, ist rentabel, ebenso kann aus kalkulatorischen Gründen Staatskapitalismus sinnvoll sein. Das zweckrationale Wirtschaften ist nur für wenige rentabel, für die meisten unrentabel. Das verweist auf die Irrationalität der Zweckrationalität. Wäre sie rational, dann wären, per definitionem, alle erfolgreich. Nur für die wenigen Erfolgreichen ist sie rational, weil nur wenige erfolgreich sind. Der Erfolg verdankt sich der Masse der Erfolglosen. Das ist nicht zweckrational, sondern irrational. Der zweckrationale Erfolg beruht auf Verschwendung der

Mittel, also des Materiellen, das heißt auf Raubbau an der Natur, auf der Ausbeutung von Menschen, die als bloße Mittel betrachtet werden. Die Zweckrationalität ist irrational, weil sie die Zweck-Mittel-Verhältnisse nicht rational beherrscht, sondern durch Zwangsmaßnahmen, Unterdrückung und Ausbeutung Menschen und Natur zu Mitteln macht, die in Bezug zum Erfolg alle gleichwertig, nämlich quantitativ gleich, sind. Je mehr sich die Zweckrationalität durchsetzt, umso unmenschlicher wird sie, weil die Menschen nur als Dinge Verwendung finden. Weber betrachtet den Kapitalismus als entspreche er einer Modelleisenbahnlandschaft mit Dampfkessel und Springbrunnen. Es zischt, dampft und knattert, dies alles dank der Zweckrationalität. Oder anders formuliert: Weber kann nicht erklären, wie Gewinn entsteht. Im Tausch realisiert er sich als Geld, aber er wird nicht durch den Tausch produziert. Er entsteht irgendwo und irgendwie kalkulatorisch in der schwarzen Welt der Mittel. Und weil es unerklärlich ist, wird Weber nicht müde, alle nur denkbaren Mittel aufzulisten. Er besitzt kein Kriterium, Tatsachen in wichtig und unwichtig einzuteilen. Alles ist wichtig. Weil alles als Mittel dient, kommt es nicht so genau darauf an, große Unterscheidungen zu treffen.

Das Totschlagargument der Irrationalität, mit dem Weber alles kritisiert, was ihm nicht behagt, gilt auch für die Zweckrationalität. Weber bezeichnet die Börse als störungsfreie Zweckrationalität. Dabei ist es gerade die Börse, die irrational agiert und reagiert, um erfolgreich zu sein. Weber gelingt es nicht, das Rentabilitätsprinzip als Resultat des Zusammenwirkens der Mittel zu erklären. Er gesteht ein, dass er das Zusammenwirken der Mittel nicht rational erklären kann. Was, seiner eigenen Aussage nach, nicht erklärend zu verstehen ist, hat als irrational zu gelten.

Das ergibt den Schluss: dort, wo der Rentabilitätszweck erzeugt wird, geht es irrational zu. Die Produktionsstätte des Erfolgs ist eine „black-box“ der Irrationalität. Wird also das Prinzip der Zweckrationalität im Weberschen Sinne konsequent durchgeführt, offenbart sich der irrationale Kern. Die Zweckrationalität ist erfolgreich, weil sich die meisten Menschen entweder irrational verhalten oder durch Gewaltmittel dazu gezwungen werden. Das Rentabilitätsprinzip nährt sich von der unrentablen Verschwendung der Mittel. Die Theorie der Zweckrationalität – ihr Inhalt ist immer noch Wirtschaft und Gesellschaft, insofern ist sie eine Theorie sozialen Handelns – versteht nicht, noch erkennt sie ihren irrationalen Charakter. Irrational ist nicht die Zweck-Mittel-Relation. Irrational ist, dass alles als Mittel betrachtet wird. Alle Dinge, alle Bereiche der Natur und des Geistes, zwischen Himmel und Erde, unter der Erde, über der Erde, das Wasser, die Luft, die Wälder, die Pflanzen, die Tiere, das alles sind Mittel, die als Stoffe und Kräfte verwertet werden. Die Rationalität macht alles gleich, macht alles zum bloßen Material. Für die Rationalität ist dies nicht irrational. Das Irrationale der Rationalität besteht darin, dass sie das Verschiedene gleichsetzt. Ein Apfel ist keine Birne, aber beide sind Obst. Damit es gleichgesetzt werden kann, wird es zum Material, es wird als reine Quantität betrachtet. Als qualitätsloses Material kann es gleichgesetzt werden, weil das eine auch tatsächlich dem anderen gleich ist. Kann das eine gegen das andere vertauscht werden, eignet es sich zum Gebrauch oder als Mittel. Verwandelt sich die ganze Welt in ein Materiallager, so ist es eine Frage der Rationalität, ob das eine nützlich für einen bestimmten Zweck ist oder nicht. Spätestens jetzt wird der irrationale Faktor in der Irrationalität kenntlich. Die Rationalität als logische Verknüpfung, in dem Sinne, als würden die Dinge frei und wahlverwandt zueinander

finden, ist Schein. Die Rationalität als Relation ist Zwang, ohne Macht nicht denkbar. Sie herrscht über die Menschen, die mittels Unterdrückung zum Material gemacht werden. Die Zweckrationalität sieht die Gesellschaft als wäre sie materieller Natur. Als hätte sie es nicht mit Menschen zu tun. Der Zweck ist der Erfolg. Weil er keinen Inhalt besitzt, behauptet Weber, dass er wertfrei sei. Erfolg und Zweck sind bei Weber identisch. Der oberste und einzige Wert der Zweckrationalität ist der Erfolg. Weber verwechselt Zweck mit Ziel. Zweck ist immer noch Ursache, nicht Resultat. Die Zweckursache disponiert die Mittel, um ein Werk zu vollbringen. Bei Weber gibt es die Mittel, die allerdings erst rational organisiert zum Zweck führen. Bereits in den Mitteln ist der Zweck vorhanden. Das ist nicht Webers Ansicht. Die Zweckrationalität gehört nicht zum Mittel. Der wahre Zweck erscheint erst am langen Ende als Erfolg. Vorausgesetzt, der Erfolg setzt sich als Zweckursache, dann sind die Mittel keine Mittel mehr, sondern Momente des Erfolgs?

Um die Webersche Verworrenheit zu verdeutlichen genügt das Beispiel des Hausbaus. Holz, Ziegel, Steine, Türen, Fenster, Rohre, Leitungen sind Mittel, ebenso die Fachleute, die das Ganze nach dem Rentabilitätsprinzip organisieren. Das Haus ist die Zweckursache. Dazu werden die entsprechende Mittel bereitgestellt. Ist das Haus fertig, hat sich der Zweck erfüllt. Das bewohnbare Haus ist ein Erfolg, denn alle sind zufrieden. Der Zweck liegt kaum in den Mitteln, der Erfolg ist nicht der Zweck. Der Zweck hat einen bestimmten Inhalt, nämlich das Haus. Der Erfolg zeigt sich daran, dass die Bauarbeiter erfolgreich tätig waren, also ihr Handwerk verstehen. Für Weber ist Erfolg eine Zeugnisnote, völlig gleichgültig wie sie zustande gekommen ist, ob durch Schummeln, Abschreiben oder durch Erfassen der Lerninhalte. Die Note zählt, das ist der Kern der Zweckrationalität.

Die Grenzen von Webers Denkfähigkeit werden damit offenkundig. Er kennt nur die Zweckrationalität. Er hätte diese aber durch die Kausalität der Mittel ergänzen müssen. Keine Zweckrationalität ohne Kausalität. Kausalität ist die Grundlage der Zweckrationalität. So aber bleibt alles auf der eindimensionalen Ebene des Zweckrationalen ohne Inhalt. Diese Inhaltslosigkeit wird als Erfolg definiert.
Zweckrationalität ist eine rationale Form der Macht oder eine Formel zur Macht. Sie verwirklicht sich, indem sie alles als Material und Mittel betrachtet. Das Gewaltverhältnis erhält durch die Zweck-Mittel-Relation den Anschein von Rationalität. Dieses Gewaltverhältnis gewinnt ein dauerhaftes Dasein, es ist der Kapitalismus. Nunmehr kommt das Irrationale der Zweckrationalität zum Vorschein. Es sind Gewalt und Unterdrückung, die im Inneren der Zweckrationalität hausen. Die zweckrationale Vergesellschaftung ist in Wahrheit ein Gewaltverhältnis des Menschen über den Menschen oder ein Befehl-Gehorsam-Verhältnis. Der Befehl ist der Zweck, die Menschen als Mittel und Befehlsempfänger haben ihn erfolgreich auszuführen. Wird der Befehl erfolgreich ausgeführt, gebührt der Ruhm dem Befehlshaber, bei Misserfolg versagen die Menschen aufgrund mangelnder Rationalität.
Max Weber entwickelt seine Soziologie vor dem Ersten Weltkrieg. Er ist ein Repräsentant des Wilhelminismus und dessen Imperialismus. Das ökonomisch zurückgebliebene Kaiserreich greift nach den übrig gebliebenen Kolonien, möchte endlich als Weltmacht akzeptiert werden. Ohne diese Machtansprüche ist Webers Werk nicht zu verstehen. Seine Wissenschaft sollte sie legitimieren. Denn wie lassen sich Eroberung von Kolonien und Erhaltung des kaiserlichen Ständestaates, gegen Demokratie und sozialistischen Anwandlungen, besser rechtfertigen als durch

die Zweckrationalität? Mit Weber hätte das Kaiserreich seine Eroberungspläne damit legitimieren können, dass die zu erobernden Völker auf der unteren Stufe der Wertrationalität stehen, also von Irrationalismen beherrscht werden. Ebenso ist der Sozialismus ein Irrationalismus. Zweckrationalität ist die höchste Stufe der Vergesellschaftung. Und die industrielle Modernisierung im Inneren Deutschlands steht ganz im Zeichen der Zweckrationalität. Sie legitimiert nach außen wie nach innen. Das Heil liegt in der Zweckrationalität.
1904 macht Max Weber eine Amerika-Reise. Intellektuelle Frucht seiner Reise ist die „Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus". Weber studiert Erbauungsliteratur, sittlich-religiöse Gebrauchstexte, die das geistige Band oder die Ideologie der amerikanischen Mittelklasse bestimmen. Max Weber bereist Amerika und sieht nichts. Was hätte er sehen können, er als Begründer der Soziologie. Was hätte er sehen müssen? Das, was in jeder Zeitung steht: Den Übergang von der Konkurrenzgesellschaft zum Monopolkapitalismus.1898 setzt die Trustbildung ein. Die Mittelklasse wird ausgehebelt. Es gibt keine im Wettbewerb stehende Mittelklasse mehr. Die Mittelklasse verarmt, sie bezahlt mit Silbergeld, die Regierung führt zugunsten der Magnaten den Goldstandard ein. Die Mittelklasse besitzt kein Gold. Weber sieht weder den Prozess der Trustbildung noch das Anwachsen des unermesslichen Reichtums der Magnaten Vanderbilt, Gould, Hill, Morgan oder Carnegie noch die Verarmung der Mittelklasse, die er zum Träger des Kapitalismus stempelt. Was ist von einem Wissenschaftler, der nur die Tatsachen gelten lässt und sie völlig wertfrei behandelt, zu halten? Der vor Ort ist und nichts sieht? Kein Wunder, dass Weber früh in Amerika einen außerordentlichen Ruf besaß, er trug zur Ideologiebildung, damit zur Verschleierung der wahren kapitalistischen Verhältnisse in den USA bei.

Denken aus Ressentiment, zu Friedrich Nietzsche

Das Ressentiment steht im Zentrum des späten Nietzsche. Das Ressentiment vergiftet die christlich-abendländische Vernunft. Das von Neid und Rache besessene Denken entwertet, was es nicht besitzen kann. Redliches Denken befreit sich vom Ressentiment. Dadurch wird das Ressentiment zum Maßstab seiner Kritik. Die abendländische Geschichte, die mit dem Christentum beginnt, ist eine der Entwertung oder eine des Nihilismus. Sie reicht bis in seine Gegenwart. Ihr Repräsentant ist Richard Wagner.

Kunst und Philosophie sind Hilfsmittel und Heilmittel für diejenigen, die am Leben leiden. Die einen leiden an der Überfülle, die anderen am Mangel. Die ersteren wollen eine tragische Kunst, die Verarmten wünschen sich Wagners „Rausch und Betäubung". Die Verarmten nehmen „Rache am Leben". „Der dionysischen Kunst, welche das Leben bejaht, steht jene entgegen, die das Leben entwertet." (Friedrich Nietzsche, Werke, Band 6, München 1978, S. 425) Bei Schopenhauer, Wagner, Flaubert ist nicht der „Überfluss an Leben", vielmehr der „Hass auf das Leben" (S. 426) schöpferisch geworden. Verneinung oder Bejahung des Lebens werden für Nietzsche zum Maßstab. Die Verneinung resultiert aus dem Ressentiment.

Wenn sich die Geschichte dem Ressentiment verdankt, sollte es analysiert werden. Das versucht er im „Antichrist". Seine Ursache ist im Überwiegen der Unlustgefühle zu finden. Wie entstehen solche tiefgreifenden Unlustgefühle, die sich zum Hass gegen das Leben steigern? Die Unlust verneint. Der Verneinung geht eine Entnatürlichung voraus. Dafür steht die Geschichte Israels. In der Blütezeit ist das Volk mit seinem Gott einig. Er garantiert Macht und Überfluss: „Im Fest-Cultus drücken sich diese beiden Seiten der Selbstbejahung

eines Volkes aus: es ist dankbar für die grossen Schicksale, durch die es obenauf kam, es ist dankbar im Verhältnis zum Jahreskreislauf und allem Glück in Viehzucht und Ackerbau." Darauf folgen Niedergang und Niederlagen. Obwohl der Gott ohnmächtig wird, hält man an ihm fest. Nun schlägt die Stunde der Priesterkaste. Sie entnatürlicht den Gottesbegriff. Der Untergang, die Niederlagen werden als Strafen für die Sünden und den Ungehorsam umgedeutet. Die „natürliche Causalität" wird gegen eine „widernatürliche" von Lohn und Strafe eingetauscht. Natürliche Folgen werden nicht natürlich erklärt. Eine Wertordnung wird hinter der Realität aufgerichtet. Dadurch „entwerthet, entheiligt der Priester die Natur". In dieser Entwertung steckt das Ressentiment. Das Paulinische Christentum steht in dieser Tradition. Paulus ist sein Urheber: „Mit Paulus wollte nochmals der Priester zur Macht", in „Paulus verkörpert sich […] das Genie im Hass, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses." Die Realität wird dadurch entwertet, „wenn man das Schwergewicht des Lebens nicht in's Leben, sondern in's ‚Jenseits' verlegt – in's Nichts -, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen." Daraus resultiert der Nihilismus. Der Christ ist Nihilist, weil er in „Gott das Nichts vergöttlicht". Die vorhandene Welt wird zur Scheinwelt erniedrigt, die „wahre Welt" ist eine „reine Fiktionswelt", welche sich nirgends „mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit" berührt. „Lauter imaginäre Ursachen" wie Gott, Seele oder Geist, „lauter imaginäre Wirkungen" wie Sünde, Erlösung, Gnade, eine „imaginäre Naturwissenschaft, eine imaginäre Psychologie, eine imaginäre Teleologie". Diese „ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im Hass gegen das Natürliche." Um sich als wahre Wirklichkeit durchzusetzen, muss sie die Realität verleugnen. Im Ressentiment steckt sowohl die Entwertung als auch der Nihilismus. Nihilismus

bedeutet nicht nur Verneinung des Lebens, er lehnt das Natürliche zugunsten einer Naturordnung ab, die sich im Nichts ansiedelt, mit dem Ziel, die sinnliche Natur zu verfälschen. Der Nihilismus, Ergebnis des Ressentiments, verbreitet sich mit dem Christentum, bestimmt dadurch die abendländische Geschichte. Weil mit dem Christentum der Nihilismus entsteht, ist auch die vom Christentum infizierte Philosophie nihilistisch. Die Geschichte im Ganzen, seit dem Sieg des Christentums, ist nihilistisch. Nietzsches Fluch auf das Christum begründet sich aus diesem Nihilismus: „Das Christentum hat uns um die Ernte der antiken Cultur gebracht, es hat uns später wieder um die Ernte der Islam-Cultur gebracht." Und: „Die christliche Kirche liess Nichts mit ihrer Verderbnis unberührt, sie hat aus jedem Werth einen Unwerth, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelen-Niedertracht gemacht." Das Nichts steht am Anfang, es ist kein Zerfallsprodukt. Wenn nun am Ende das Nichts, das Gott bewohnt, rein in Erscheinung tritt, liegt dies nicht an der Leugnung Gottes, sondern an der Aussiedlung in eine jenseitige Sphäre. Ihm ist seine natürliche Grundlage entzogen. Das Jenseits, als Ort des wahren Seins, ist der Ursprung der Nihilisierung der diesseitigen Welt. Nihilismus taucht auf, wenn man sich an einen Gott klammert, der sich überlebt hat. Je ohnmächtiger der Gott, je geringer die göttliche Wirkung, umso wertloser die Welt. Das Leben wird zugunsten des Gottes nihilisiert. Der Nihilismus wurzelt im Ressentiment. Der Hass tritt nicht erst zutage, wenn das Leben abqualifiziert, fremde Götter abgelehnt werden. Er greift bereits im unerfüllten Wunsch, etwas zu besitzen. Weil man es nicht besitzen kann, wird es schlecht und verächtlich gemacht. Dadurch hält sich das Unlustgefühl am Objekt schadlos. In den einfachsten Handlungen ist das Ressentiment zu spüren. Es vergiftet das Denken, die Kultur, das menschliche

Zusammenleben. Niemand kann sich ihm entziehen. Nach Nietzsche gibt es dafür nur ein Gegenmittel: die Umwertung aller Werte.

Das Christentum ist eine Religion der Rache und des Neids. Selbst ist es keineswegs der Ursprung des Ressentiments. Die Vorstellung von der Seele, das schlechte Gewissen, das Schuldbewusstsein sind nicht ursprünglich christlich. Es setzt sie voraus, sie sind der Nährboden des Christentums. Nietzsche verabscheut philosophische Systeme. Deshalb werden Moral, Religion, Seele, Schuld, Gewissen nicht in eine Ordnung gebracht. Aber es sind Umrisse sichtbar, die ein Gesamtbild erahnen lassen. Leider ohne Einheitspunkt und ohne Zentrum, wie das des Willens zur Macht. Nietzsche arbeitet zwar genealogisch, aber nicht historisch. Er konstruiert eine Art Übergeschichte, dabei selektiert er einzelne Tatbestände. Der Eindruck des Willkürlichen ist nicht zu bestreiten. Seine Genealogie lässt sich folgendermaßen rekonstruieren: Es gibt einen ersten Zustand freier Willensäußerungen. Die Lebewesen sind mit ihrer Umgebung eins. Keine Trennung von Innen und Außen ist zu spüren. Die Willensform bewegt sich, ernährt sich, scheidet aus, vermehrt sich. Doch plötzlich eine Störung. Die Welt als Einheit wird zur Umwelt. Als solche wird sie zusehends feindlich. Das ist der zweite Zustand. Die Umgebung wird unbehaglich, freier Austausch unmöglich, die Willensform unterliegt dem Zwang, sich zu orientieren. Sie beginnt zu denken. Das Denken dient der Selbsterhaltung. Das bedeutet nicht, dass die alten, überlebten Reize und freiflutenden Triebe verschwänden. Sie wollen sich weiterhin entäußern. Aus Gründen der Selbsterhaltung sind sie dieser Möglichkeit beraubt. Deshalb wenden sie sich nach innen. Durch diesen Akt der Verinnerlichung entsteht die Seele. Die Triebhemmung nach

außen, der Rückstau der Instinkte gestalten das Seelenleben. Als Stausee unterdrückter Triebe, der Lust an Grausamkeit und Zerstörung, welche sich vorher austoben konnten, ist die Seele nun Ausgangspunkt von schlechtem Gewissen, Schuld und Vernunft. Schlechtes Gewissen entsteht, wenn das Lebewesen seinen eigenen Instinkten und Trieben den Kampf ansagt. Sie verwandelt sich in eine Folterkammer. Mit diesem Kampf mit sich selbst „war die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, […], das Leiden des Menschen am Menschen. Es entsteht ein rätselhaftes und widerspruchsvolles Wesen, […] eine gegen sich selbst Partei nehmende Thierseele." (Band 5, S. 322) Dann wird das Lebewesen sittsam. Er lebt innerhalb einer geruhsamen Ordnung, die ihm das gefährliche Leben abgewöhnte, aber ihm das Leben sichert. Das ist der dritte Zustand, den der Vergesellschaftung. Er ist friedvoll, besitzt eine Seele, ebenfalls ein schlechtes Gewissen. Ihm fehlt nur noch das Bewusstsein davon. Der Mensch wurde gesellschaftsfähig. Er organisiert sich, tauscht, sucht seinen Vorteil, nimmt sich etwas, was er nicht bezahlen kann. Es ist ihm unmöglich, die Rechnung zu begleichen. Die Strafe kommt ins Spiel. Die Strafe ist eine Äquivalenzform. Die Strafe begleicht die Schuld. Im Vertragsverhältnis von Gläubiger und Schuldner hat „die moralische Begriffswelt ‚Schuld', ‚Gewissen', ‚Pflicht', ‚Heiligkeit der Pflicht' ihren Entstehungsheerd". Die Strafe als Schuldbegleichung ist ein Akt der Grausamkeit. Strafen ist bewusstes Quälen. Darin artikuliert sich die unterdrückte tierische Grausamkeit. Als solche bricht sie in die moralische Welt ein, um sich wie in Urzeiten auszuleben. Aus Schuld, schlechtem Gewissen entwickelt sich die Vernunft. Oder umgekehrt, Vernunft ist die bleibende Erinnerung an die Strafe. Die Gewalt und der Schrecken lassen den Menschen zur Vernunft kommen. Als Herrschaft über die Affekte sucht sie Leiden zu vermeiden,

nicht der Grausamkeit zum Opfer fallen (vgl. Band 5, S. 297). Alle geistigen Vermögen wie Seele, Bewusstsein, Vernunft gehen auf natürliche Ursachen zurück. Sie entwickeln sich im Umgang mit der Umwelt und den Mitmenschen. Schuld, schlechtes Gewissen sind Verhaltensweisen zu Gott. Sie sind solche der Äquivalenz. Der Mensch steht in Gottes Schuld. Je größer der Gott, umso größer die Schuld. Wenn die Schuld über alle Maße anwächst, schickt Gott seinen Sohn, weil nur er die Schuld begleichen kann. Dies wäre Nietzsches Kurzform des Christentums. Nicht der Priester ersinnt das schlechte Gewissen, das Schuldbewusstsein und die Seele. Er nützt sie aus, wertet sie um: Die verinnerlichte Unlust hat in der Sünde ihre Grundlage.

Nietzsches Hauptmotive sind nun versammelt. Natur, Moral, Religion sind miteinander verknüpft. Sie verändern sich, je nach Wechselwirkung. Sie sind nicht sphärisch scharf getrennt. Es gibt keine feste erste Natur, darüber sich Moral und Religion erhöben. Die gesellschaftlichen Tauschverhältnisse besitzen die Macht, Natur zu verändern, wie es ebenso der Religion gelingt, Natur und Moral zu pervertieren. Und dies erregt Nietzsches Interesse. Er fragt sich, wie es möglich ist, ganze Daseinssphären umzufunktionieren? Die Religion fiktionalisiert die vorhandene Realität, die gesellschaftliche Sittlichkeit und Moral reproduzieren die verdrängte Grausamkeit des Naturzustands. Es gibt keine festen Größen oder invariante Daseinsweisen. Alles ist geworden, es wird fest und verflüssigt sich wieder. Der Naturgeschichte von der Verinnerlichung zum Schuldbewusstsein stellt Nietzsche eine Entwicklung von der Herren- zur Sklavenmoral zur Seite. Es gibt eine Herren- und eine Sklavenmoral. Die Herrenmoral bestätigt gleichsam den Naturzustand der Herrschenden. Sie lassen ihren Trieben, Instinkten, Grausamkeiten freien Lauf. Weder

kennen sie schlechtes Gewissen noch Schuldbewusstsein. Sie sind die Guten, Tugendhaften und Glücklichen. Die Sklavenmoral entsteht als Gegenbegriff zur Herrenmoral, resultiert aus der Entzweiung innerhalb der herrschenden Kaste. Die Priester wenden sich gegen die Krieger. Sie arbeiten mit der Umwertung aller Werte. Die Krieger werden von nun an als die Bösen und Schlechten betrachtet. Hier wird das Ressentiment produktiv. Entweder wird damit die ritterlich-aristokratische Kaste gezähmt wie im Christentum, indem ihr ein schlechtes Gewissen eingepflanzt wird. Oder sie wird als Kastenwesen gezüchtet wie es in Indien geschieht, indem die untersten Kasten als Tiere behandelt werden. Für Nietzsche sind alle Religionen, bezüglich ihrer Zähmungs- und Züchtungsabsicht durch das Ressentiment, gleich verwerflich. Das Ressentiment ist keine Kraft, die umwertet. Es ist ein Gift, das schwächt. Es bedient sich des Leidens, das den menschlichen Instinkten widerspricht. Es verdammt die Kräfte des Lebens, stempelt die Instinkte und Triebe als schlecht und böse ab. Wie insgesamt die Kriegerkaste als böse denunziert wird. Das Ressentiment arbeitet negativ. Seine Fähigkeiten zeigen sich in der Verneinung. Damit es verneinen kann, muss vorher etwas Positives vorhanden sein. Es erscheint als Rache des Ohnmächtigen, unfähig eine eigenständige Moral zu entwerfen. Seine „Aktion ist von Grund auf Reaktion“ (Band 5, S. 271).

Rache, Neid, Missgunst, allesamt Reaktionen der Schlechtweggekommenen, treten als Affekte des Ressentiments hervor. Es ist allerdings durchaus in der Lage, um die Affekte zu verbergen, eine feste Gestalt anzunehmen. Es verwandelt sich zum „asketischen Ideal“. Das asketische Ideal verneint, wie die Religionen, das Dasein: „Der Asket behandelt das Leben wie einen Irrweg, den man endlich rückwärts gehen müsse, bis dorthin, wo er anfängt.“ (S. 366) Der Asket möchte vom Leben

loskommen, es ist ihm eine Qual. Das Leben ist nichts wert. Das asketische Ideal verkörpert den Nihilismus. Ressentiment, asketisches Ideal, Religion, Metaphysik gehören zusammen. Es sind Formen der Verneinung des Lebens. Sie setzen das Leben dem Nichts gleich. Damit dienen sie dem Nihilismus.

Wissenschaft ist Ausfluss des asketischen Ideals, deshalb nihilistisch: „[…] alle Wissenschaft, die natürliche wie die unnatürliche – so heisse ich die Erkenntnis-Selbstkritik – ist heute darauf aus, dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden, wie als ob dieselbe Nichts als ein bizarrer Eigendünkel gewesen sei; […]." (S. 404) Die Wissenschaft treibt die Nihilisierung des Lebens immer weiter voran: „Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, – es rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittepunkte weg – wohin? in's Nichts?" (S. 404) Die Geschichte ist insgesamt eine des Nihilismus: „Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurtheilt: es taugt nicht." Metaphysik, Moral, Psychologie und die Wissenschaften diffamieren nicht nur die sinnliche Welt, vielmehr kommt bei ihnen die Wirklichkeit nicht vor, „nicht einmal als Problem". Sie entziehen sich nicht dem nihilistischen Sog. Jedoch bedarf es eines veränderten Begriffs von Wissenschaft, um sie als nihilistisch charakterisieren. Wissenschaft bezieht sich auf keine Objekt-Welt. Sie ist darin der Philosophie ähnlich: „Welt-Auslegung und -Zurechtlegung und nicht eine Welt-Erklärung" (Band 5, S. 28). Nietzsche trennt nicht zwischen Geistes- und Naturwissenschaft. Die verschiedenen Fachdisziplinen wurzeln allesamt im Nihilismus. Nützlichkeit oder Zweckmäßigkeit beweisen nicht ihre Wahrheit. Gerade das Nützlichkeitsdenken verweist auf den interpretatorischen Charakter der Wissenschaften. Das Dasein kennt weder Zweck noch Nutzen noch Wahrheit. Die

Wissenschaft verlegt ihre Logik ins Dasein. Das heißt, sie interpretiert es auf ihre Weise. Naturbeherrschung garantiert die Selbsterhaltung und Wachstum der Menschheit. Das legitimiert die Wissenschaft. Die Natur bleibt weiterhin ein Rätsel.
Nietzsche sucht eine Perspektive, um das Dasein im Ganzen zu überblicken. Das Sein im Ganzen, einst das metaphysische Thema, ist nun – nachdem es kein metaphysisches Jenseits mehr gibt – im Dasein selbst zu entdecken. Diese Möglichkeit, inmitten des Daseins dessen Beschaffenheit zu bestimmen, sieht Nietzsche in der Moral. Moral ist kein Abgeleitetes, sie geht Philosophie und Wissenschaft voraus. Der „eigentliche Lebenskern" (Band 5, S. 19) der Philosophie ist die Moral. Die entscheidende Frage der Moral ist die nach der Absicht. An der Moral offenbart sich der wirkliche Charakter der Daseinsinterpretationen: „Das moralische Urtheil ist insofern nie wörtlich zu nehmen, als solches enthält es immer nur Widersinn. Aber es bleibt als Semiotik unschätzbar: es offenbart, für den Wissenden wenigstens, die wertvollsten Realitäten von Culturen und Innerlichkeiten, die nicht genug wussten, um sich selbst zu ‚verstehn'." (Band 6, S. 98) In der Moral, nicht in der Metaphysik oder in der Wissenschaft, zeigt sich, wie verfälscht und nihilisiert auch immer, das wahre Gesicht der Wirklichkeit. Das Innere des Menschen tritt zutage, insofern die Moral Affekte und Instinkte des Lebens zu beherrschen sucht. Das äußere wie das innere Herrschaftssystem lässt sich an ihr dechiffrieren.

Was bedeuten Nietzsches Einsichten für das Denken und seine Logik? Das Denken entsteht aus den Trieben, es ist Resultat verhinderter Reizentladung. Diese Feststellung gibt noch keine Auskunft über seine Struktur. Als Ergebnis sublimierter Triebtätigkeit, ist es selbst nicht triebhaft. Die Moral prägt das

Denken. Von der Moral geprägt, verwandelt sich das Denken in einen Spiegel, um sich selbst zu erkennen. Das Denken wird dadurch zur Selbsterkenntnis.
Die bisherige Geschichte ist durch den Sklavenaufstand der Moral bedingt. Daraus folgt, dass das Denken affektiv vom Ressentiment okkupiert ist. Sein Ideal ist asketisch, insgesamt nihilistisch durchsetzt. Deshalb entwertet es, ähnlich der Religion, die Realität, weil es von allem abstrahiert, das den Kontakt zur Wirklichkeit, der Sinnlichkeit wie der Leiblichkeit, hält. Durch Abstraktion transformiert sich Denken zur Metaphysik, die die Realität nun als nichtigen Schein disqualifiziert. Das Denken fiktionalisiert sich zum reinen Geist, sucht das Dasein im metaphysischen Jenseits, produziert eine Logik imaginärer Ursachen und Wirkungen. Doch die Affekte melden sich auch weiterhin im Denken: als Ressentiment. Leib und Sinnesorgane verabschieden sich nicht. Darauf reagiert das Denken mit Denunziation. Die Sinne werden gefälscht, der Leib besudelt. Das Denken führt nicht zum Nihilismus, es vollzieht den Nihilismus. Je mehr sich das Denken der Realität entzieht, umso mehr verfällt es dem Nihilismus.
Nietzsche depotenziert das Denken. Seine Errungenschaften, seine Logik, seine Begriffe und Kategorien sind Formen des Nihilismus. Die erkenntniskritische Einsatzstelle ist die Moral, die nicht mit der Fachdisziplin Ethik zu verwechseln ist. Ihr verdanken sich entscheidende Hinweise, weil sie das Innere mit dem Äußeren, das Denken mit dem Handeln, das Triebhafte mit dem Vernünftigen verknotet. Philosophen als metaphysische Bauchredner repräsentieren den Nihilismus. Ihm kann sich keiner entziehen, wenn er sich innerhalb der Philosophie aufhält, ihre Logik, ihre Kategorien benützt.
Das erklärt Nietzsches literarische Ausdrucksweise. Wer mit philosophischem Material arbeitet, ist bereits vom nihilistischen

Virus infiziert. Die Bevorzugung der Kunst gegenüber der Philosophie ergibt sich daraus, denn der Nihilismus diffamiert die sinnliche Realität: „Dass der Künstler den Schein höher schätzt als die Realität (d. h. der Hinterwelt) ist kein Einwand […]. Denn ‚der Schein' bedeutet hier die Realität noch einmal, nur in einer Auswahl, Verstärkung Correctur […]". (Band 6, S. 79) Das bedeutet nicht, dass Kunst nicht nihilistisch sein kann. Richard Wagner vertritt den Nihilismus in der Kunst. Aber die Kunst kann sich nicht der sinnlich gegebenen Realität verweigern.

Nietzsche erzählt die Naturgeschichte der Menschwerdung. Diese ist völlig frei von geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen, ökonomischen Komponenten. Sie ist eine des Lebens. Geschichte ist der Schauplatz von Instinkten, Affekten, Reizen, Trieben, insgesamt des Willens zur Macht. Triebe entladen sich, werden umgeleitet, veredelt, bestraft. Es gibt Herrscher und Beherrschte, Herren und Knechte. Ganze Stämme werden gezähmt oder durch Züchtung geknebelt. Es gelingt sogar, den Menschen wider seiner Naturanlage zu pervertieren. Die Menschwerdung des Tieres ist vitalistisch bestimmt. Willenskräfte und Begierden toben nicht nur im Inneren des Menschen, sie organisieren auch die Vergesellschaftung. Unbeugsam hält Nietzsche an seiner vitalistischen Naturgeschichte fest. Der vergesellschaftete Mensch bleibt naturwüchsig. Dabei schließt Nietzsche vor ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen nicht die Augen. Aber er deutet sie um. Dadurch verwandelt sich der Aufklärer in einen Mythologen. Die ökonomisch bedingten Verhältnisse, die daraus resultierenden Konflikte werden naturalisiert, ökonomische Sachverhalte wandeln sich zu naturgeschichtlichen Notwendigkeiten. Kapitalistische Ausbeutung legitimiert er als „Ur-Faktum aller Geschichte":

„[…] sie gehört in's Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.“ (Band 5, S. 208) Politische Parteien, ökonomische Gruppen oder Klassen naturalisiert er, indem sie als widernatürliche Moralisten gegen die Instinkte des Lebens betitelt werden. Die grenzenlose Verkennung und Verdrehung gesellschaftlicher Phänomene ist offensichtlich, aber auch nachvollziehbar. Dass Nietzsche Ökonomisches als Naturgeschehen mythologisiert, markiert die Grenze des Aufklärers. Allerdings ist wichtiger zu erkennen, dass der Aufklärer nicht ohne logische Elemente, die sich, nach seiner eigenen Interpretation, dem Nihilismus verdanken, in seiner Naturgeschichte auskommt.
Aufklärerisch ist der Rückbezug des Denkens oder des Geistigen auf die Instinkte und Triebe, ist die Deduktion von Schuld, Ressentiment und asketischem Ideal, ist die Verknüpfung von Vernunft und Strafe. Erstaunlich ist, dass es in seiner Naturgeschichte dialektisch zugeht.
Dialektisch ist der qualitative Sprung von der Verinnerlichung der Instinkte zur Seele. Dem immerwährenden Widerspruch im Seelenleben verdankt sich der Übergang vom Tier zum Menschen. Der Mensch selbst ist dialektischer Natur. Er sucht das zu negieren, wovon er abhängt. Er bekämpft seine Instinkte, die ihn am Leben erhalten. Dieser Widerspruch, der sich als Leiden des Menschen an sich selbst artikuliert, ist die Basis der Moral von Schuld und schlechtem Gewissen.
Widersprüche treiben die Naturgeschichte voran. Aus dem einen entwickelt sich das andere, eine Form gebiert die andere, aber zu einer Weiterentwicklung kommt es nur durch den Widerspruch. Die nachfolgende Stufe steht im Gegensatz zur vorherigen. Es herrscht auch eine qualitative Differenz. Die qualitativ höhere Stufe will die niedere negieren, obwohl diese weiterhin die lebenserhaltende Basis darstellt. Dieser

Widerspruch führt zu einer qualitativ noch höheren Stufe. Daraus entwickeln sich weitere Widersprüche, die insgesamt die Naturgeschichte bedingen. Diese ist somit eine der Widersprüche, die bis zum nihilistischen Widerspruch reicht, dass die sinnliche Realität eine höhere, metaphysische oder göttliche Stufe produziert, die die niedere, jene der Realität, zu vernichten sucht.

Nietzsches Naturgeschichte kommt nicht ohne Dialektik aus, auch wenn sie sich als völlig irrational gebärdet. Der dialektische Charakter seiner Geschichtskonstruktion bestimmt sein zwiespältiges Verhältnis zu ihr. Geschichte ist eine des Nihilismus, von der Natur zur Widernatur, vom Leben zu seiner Negation. Dies bei gleichzeitiger Höherentwicklung. Aus dem Tier entsteht der Mensch, aus dem Ressentiment die Liebe, aus der Grausamkeit das Mitleid, aus der Unmoral die Moral, aus dem Nihilismus die dionysische Bejahung des Daseins. Selbst die weitere Entwicklung schließt Dialektik nicht aus. Die erreichte Freiheit soll mit Zucht und Zähmung, die bestehende Moral mit Unmoral, das Mitleid mit Hass bekämpft werden.

Nietzsche selbst versteht sich keineswegs als Dialektiker. Er verachtet jene. Umso erstaunlicher, dass seine Untersuchungen zu einem dialektischen Modell führen. Er vermeidet sogar dialektische Bezüge. Soll jedoch seine Naturgeschichte folgerichtig sein, lässt sie sich nur als dialektische Evolution begreifen. Das menschliche Denken, die Vernunft als Organ der Selbsterhaltung huldigt keiner Dialektik. Es richtet sich an der Äquivalenzform aus. Die Vernunft vermeidet das Leiden, wenn sie sich an die Regeln des Tauschverkehrs hält. Daraus zieht Nietzsche keine Konsequenzen. Ökonomisches Denken tyrannisiert das vergesellschaftete, menschliche Leben. Sogar die Religion wird von der ökonomischen Äquivalenzform strukturiert. Damit gleitet Nietzsche zu einer Erkenntnis,

der er sich selbst verweigert. Das Ökonomische greift nicht nur in die Vergesellschaftung ein, sondern verändert auch die innere Natur des Menschen. Die Äquivalenzform gibt ihm ein schlechtes Gewissen und Schuldbewusstsein.
Nietzsche entwirft als Psychologe eine Naturgeschichte des Menschen, diese enthüllt sich als eine des Nihilismus. Als solche besitzt sie durchaus dynamische Züge. Die Art und Weise ihres Fortschritts ist dialektisch. Die höhere Form entsteht als Gegensatz zur niederen. Aus diesem Gegensatz resultiert ein qualitativer Sprung, eine neue Stufe. Geschichte ist deshalb nicht nur widersprüchlich, sie ist auch, aufgrund der qualitativen Sprünge, diskontinuierlich.
Nietzsches Naturgeschichte ist eine negativer Dialektik. Bereits mit der Menschwerdung ist eine Negation gegen den tierischen Instinkt gesetzt, die sich als Leiden artikuliert. Die daraus entstehende Widersprüchlichkeit treibt die Entwicklung weiter. Ebenso bleiben negative Momente erhalten, die sich ausdifferenzieren. Das Negative ist ebenso wertbildend wie der positive Wille zum Leben. Mit der Menschwerdung der Tierseele ist der Bildungsprozess nicht abgeschlossen. Der Mensch bleibt kein Naturwesen. Aus dem Tierischen herausgewachsen, ist er fähig, frühere Stufen hinter sich zu lassen. Wie einst die Natur seine Instinkte prägte, so wird nun sein Denken gesellschaftlich geformt. Das tierische Instinktdenken ist ein Werkzeug zum Überleben. Das gesellschaftliche Denken, die Vernunft, urteilt gemäß der Äquivalenzform. Es hält sich an die moralischen Vorstellungen der Gesellschaft. Die Gesellschaft übernimmt die Aufgabe der Selbsterhaltung. Die Vernunft wird durch die Erinnerung an die grausamen Bestrafungen wach gehalten. Neue Daseinsbedingungen ermöglichen neue Stufen der Menschwerdung. Der Mensch ist ein werdendes, über sich hinauswachsendes Wesen: „Ein Mensch in dem sich die

geheimnißreiche Vielheit und Fülle der Natur auswirkt, eine Synthesis des Furchtbaren und des Entzückenden, etwas Versprechendes, etwas Mehr-Wissendes, etwas Mehr-könnendes.“ (Band 12, S. 330)

Philosophie nach Nietzsche müsste seiner Kritik standhalten. Erstens seiner These, Metaphysik sei Ausdruck des Nihilismus. Zweitens sollte sich jede Ursprungs- oder Seinsfrage dem Nihilismusverdacht entziehen können. Drittens, Philosophie, die behauptet, Moral folge aus der Theorie müsste seine Behauptung: Moral sei der Lebenskern der Philosophie widerlegen. Viertens sollte sich jedes Denken daran messen lassen, welchen Stellenwert die Sinnlichkeit einnimmt.
Eine Philosophie der Zukunft entspränge weder dem Ressentiment noch dem asketischen Ideal. Sie wäre das Gegenteil von Nihilismus, nämlich physisch-sinnlich, somit das Gegenteil von Metaphysik.
Allerdings verfällt Nietzsche oftmals seiner eigenen Kritik. Vor allem, wenn er seine Rezeptur gegen den Nihilismus anpreist. Die bestehende Moral sei mit Unmoral, Mitleid mit Hass zu überwinden. Das heißt, den Teufel mit dem Belzebub austreiben, Gift mit Gift bekämpfen. Die Ressentiment-Moral mit Mitteln des Ressentiments, den Nihilismus durch Nihilismus zerstören besagt, dass Nietzsche innerhalb des Ressentiments verbleibt. Der Hass, den das Ressentiment züchtet, soll das Ressentiment vernichten. Das ist nur eine negative Maßnahme. Sie schlägt nicht ins Positiv-Neue um, wie es sich Nietzsche vorstellt. Es gleicht jenen Vorstellungen vom Krieg gegen den Krieg, vom Hass gegen den Hass. Letztendlich greift Nietzsche das mythische Bild vom Speer auf, der die Wunde heilt, die er schlug.

Der Rand des Seelenlebens, zu Sigmund Freud

Das Denken rückt bei Freud an den Rand des Seelenlebens. Es ist Übergangsstelle von der Seelentätigkeit zur äußeren Realität. Im psychischen Apparat ist es auf die Ich-Instanz beschränkt, ohne sie zu beherrschen. Die Psyche ist eine Funktion des Leibes. Die Ausdifferenzierung von Ich und Über-Ich entwickelt sich aus dem Es. Diese drei Instanzen bilden die Seele. Fundament ist das unbewusste Es. Dessen Tätigkeit wird als Primärvorgang bezeichnet. Das vorbewußte-bewußte Ich hat die Ansprüche des Es einzulösen. Dem steht das Über-Ich entgegen, das als Gewissen die Ich-Instanz überwacht. Das Es ist der Ursprung der Lebenskräfte. Diese fasst Freud in zwei Haupttriebe, in den Eros- und Aggressionstrieb. Die Mischung, das Gegeneinander und Miteinander der beiden Triebe machen die Mannigfaltigkeit des Lebens aus. Die Triebe orientieren sich am Lustprinzip. Das Ich dominiert das Realitätsprinzip, es dient der Selbsterhaltung. Das Über-Ich vertritt die moralischen Normen, die die Triebtätigkeit kanalisieren. Die Triebe gehen auf Befriedigung. Das Ich hat dies, in Ansehung des Realitätsprinzips, zu gewährleisten. Das Über-Ich vertritt die Realität, das die Triebwünsche zulässt oder verbietet. Es meldet sich eigentlich nur negativ als Schuldbewusstsein. Bei Übergewicht des Über-Ich führt dies sogar zur Selbstzerstörung. Das Zueinander der drei Instanzen, der Triebregulierung, die von der vollständigen Lustbefriedigung bis zur Unlustvermeidung reicht, sowie die Triebverdichtung und die Verschiebung bestimmen das psychische Leben. Bei aller Dynamik der Triebtätigkeit ist die Psyche von der Vergangenheit determiniert. Im Es lagern sich die naturhafte und die prähistorische Vergangenheit ab. Im Über-Ich befindet sich die kulturelle Vergangenheit. Nur das Ich verkörpert die Macht der Gegenwart. Das Ich hat die Aufgabe, antiquierte

moralische Werte und Triebwünsche realitätsgerecht in der Gegenwart einzulösen. Das Es zielt nur auf Triebbefriedigung. Das Über-Ich präsentiert alte Kulturwerte. Das bedeutet, jede Triebbefriedigung ist von schlechtem Gewissen begleitet. Jede gute Tat ist immer konservativ. Das Es ist zeitlos. Die Triebe wollen sich befriedigen. Es gibt keine Entwicklung, jede Triebbefriedigung ist eine Wiederholung. Eine Wiederholung der Vergangenheit. Die Vergangenheit siegt über die Gegenwart. Die Ansprüche des Es werden durch den Widerstand des Über-Ichs abgewiesen, und umgekehrt durch die Identifikation des Ich mit dem Über-Ich eingelöst. Mehr und mehr gelingt es dem Ich, das Es in den Griff zu bekommen. Durch Abwehrmechanismen und Verwandlungen, nämlich durch Triebverzicht, Sublimierung, Verschiebung und Verdrängung. Die Tätigkeit des Ich nennt Freud Sekundärvorgang.

Die unterschiedlichen Willensäußerungen lassen sich auf den Primärvorgang von Eros- und Aggressionstrieb zurückführen. Die Kultur ist der Prüfstein, wie sich Primär- zu Sekundärvorgang verhält. Freud definiert Kultur – dabei macht er keinen Unterschied zwischen Zivilisation und Kultur – als Schutz vor der Natur und vor den Menschen (vgl. Sigmund Freud, Studienausgabe IX, Frankfurt am Main 1982, S. 220). Die Kultur schränkt ein. Triebe können nicht ausgelebt werden. Sie werden verwandelt, daraus erklären sich die Charaktereigenschaften. Sie müssen verschoben oder verlegt werden. Dies zeigt sich als Sublimierung, als geistige Tätigkeit. Durch Unterdrückung oder Verdrängung wird Triebverzicht geübt (vgl. S. 227). Bevor Kultur eindämmt, muss sie vorher ausgebildet worden sein. Jene kulturbildende Kraft ist der Eros oder „die vollsinnliche und zielgehemmte Liebe“ (S. 232). Die vollsinnliche oder genitale Liebe führt zu neuen Familienbindungen, die zielgehemmte zu größeren Verbänden

und Gruppen. „Eine der Hauptbestrebung der Kultur ist, die Menschen zu großen Einheiten zusammenzuballen.“ (S. 232) Dies verdankt sie dem Eros. Die Vereinigung zu größeren Gruppen ist mit hemmender Triebbefriedigung verbunden. Das ist nicht das Problem. Entscheidend ist der Aggressionstrieb, den die Kultur zu neutralisieren sucht. Dies geschieht durch Außenablenkung. Der Nachbar oder ein Außenstehender wird zum Feind erklärt. Wie aber ist die Aggression innerhalb einer Gruppe zu bändigen? Das regelt das Über-Ich. Seine Ideale und Verbote zähmen sie. Was der Eros aufbaut, will die Aggression vernichten. Das Über-Ich des einzelnen wie das Kultur-Über-Ich stabilisieren die Kultur. Das Über-Ich ist selbst Ergebnis der Aggression, es ist verinnerlichte Aggressionsenergie, welche sich mit Forderungen aggressiv gegen das Ich wendet. Je höher der „erotische Antrieb“ (S. 248) zur kulturellen Vergemeinschaftung, um so höher die Aggressionsenergie, die es als Über-Ich zu binden gilt. Das Über-Ich hemmt die Aggression durch das Schuldgefühl. Die Kulturentwicklung ist nur eine Fortsetzung der Naturgeschichte. Die Grundtriebe strukturieren die Kultur, insofern ist sie nur eine zweite Natur oder ein Sekundärvorgang. Eros und Aggression bleiben in all ihren Erscheinungen und Verwandlungen bestehen. Der Mensch bleibt ein leiblich-triebhaftes Wesen.
Freuds wissenschaftlicher Anspruch engt die Psychoanalyse ein. Sie wird axiomatisch und quantitativ ausgerichtet. Zwei Triebe bilden die Basis. Alle anderen leiten sich davon ab. Die Triebe sind quantitative Energiebeträge. Diese strömen, bilden feste Instanzen, um von dort aus weiter zu fluten, entweder werden sie mit Gegenströmung konfrontiert oder sie vereinigen sich wieder mit ihren eigenen Instanzen. Triebverzicht ist ein quantitativer Energiebetrag, der sich umleiten lässt, Sublimierung ist kein qualitativer Wechsel, sondern nur eine Verschiebung.

Wenn quantitativ alles aus der Wechselwirkung beider Triebe abzuleiten ist, gibt es nur Unterschiede, keine Gegensätze. Geschichte ist wie die Natur nur Wiederholung. Geschichtlich bedeutsam sind nur die Wendepunkte wie die Ausdifferenzierung der Instanzen oder die Machtwechsel im Triebhaushalt. Vatertötung und Ödipuskomplex sind solche Wendepunkte. Diese Wendepunkte sind ungeschichtlich. Sie wiederholen sich bei jeder menschlichen Entwicklung. Die Gegenwart ist insgesamt nur eine Wiederholung der Vergangenheit. Das Entscheidende spielte sich in der mythischen Vorzeit ab. Geschichtliche Ereignisse, Katastrophen wie glückliche Epochen, das verändernde Naturverhältnis beeinflussen den Seelenapparat nicht. Obwohl die Psyche geschichtlich geworden ist, betrachtet sie Freud übergeschichtlich. Dadurch verwandelt er Geschichte in Naturgeschichte. Dies führt zur Blindheit gegenüber geschichtlichen Ereignissen. Alles ist nur Wiederholung, nur in unterschiedlichem Gewande. Der Kampf um eine gerechte Gesellschaft ist nichts anderes als eine pubertäre Revolte gegen den Vater. Die Vergangenheit liegt wie ein Alptraum auf der Seele. Geschichtliche Veränderungen bedeuten nur, dass sich im psychischen Haushalt die Energiebeträge ändern.

Trotz der Kritik am geschichtslosen Charakter des psychischen Apparats, wäre der Versuch von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die Odyssee und Odysseus als Urgeschichte des Subjekts zu interpretieren nicht möglich. Odysseus wird zum Subjekt, indem er, um der Selbsterhaltung willen, Triebverzicht übt. Dies führt zur Sublimierung, das heißt zur instrumentellen List. Ohne sie übersteht er nicht die Gefahren. Aber nach errungenem Sieg widerfährt dem zurückgestauten Aggressionstrieb durch maßlose Rache volle Befriedigung. Was für Odysseus gilt, gilt auch für das moderne Individuum.

Kritisch wird Psychoanalyse, wenn, wie bei Max Weber, Zweckrationalität kapitalistisches Wirtschaften legitimiert. Weber lehnt jedes wertrationales Handeln als irrational oder als systemfremd ab. Reine Zweckrationalität würde es, aus psychoanalytischer Sicht, nicht weiter als bis zur Ur-Horde bringen, in der das Oberhaupt ganz zweckrational seine Triebe befriedigt. Auch Webers Meinung, zweckrationale Kapitalisten könnten die Menschen nur als Mittel behandeln, weil sie aus Gründen der Selbsterhaltung dazu gezwungen wären, Mittel zu sein, ist unzutreffend. Selbsterhaltung resultiert aus dem sekundären Realitätsprinzip der Ich-Instanz. Primär ist das Lustprinzip. Das sekundäre Motiv der Selbsterhaltung kann nicht auf Dauer den Primärvorgang unterdrücken.

Freud bietet kein konsistentes Modell der Seele. Es liegt ein experimentelles Vorgehen vor, das sich durch wissenschaftliche Befunde verändert. Psychische Tätigkeit setzt die Instanzen und Triebe voraus. Die psychischen Prozesse schaffen nicht die Instanzen, sie werden aktiviert. Dies geschieht durch Entwicklung. Das Es, als erste Instanz, will Lustbefriedigung, es besetzt die Mutterbrust als Objekt. Nach einer bestimmten Zeit fällt dieses Objekt weg. Das Es betrachtet dann den Mund als Lustobjekt. Der Mund ersetzt die Mutterbrust. Dies ist eine Identifikationsleistung des Ich, das äußere Objekt wird im Ich wiederaufgerichtet. Diese Entwicklung der Identifikation setzt sich fort, die anale Phase löst die orale Phase ab. Es folgen die phallische und die genitale Phase. Innerhalb der phallischen Phase vollzieht sich die Ausbildung der Ich- und der Über-Ich-Instanz. Die genitale Phase schließt die Entwicklung ab. Die Objektlibido des Es verwandelt sich in narzisstische Libido des Ich. Durch die Bindung der Es-Libido an das Ich, gewinnt das Ich eine gewisse Freiheit. Nun kann es Es-Ansprüche entweder sublimieren oder verdrängen. Die Es-Triebe werden

beherrscht, indem sich das Ich als Ersatzobjekt anbietet. Diese Abhängigkeit nützt das Ich aus, um das Es zu beherrschen. Das Es gleicht einem Süchtigen, das Ich einem Dealer, der das Es abhängig macht, um möglichst viel zu verdienen. Ist das Es an das Ich gebunden, hat das Ich für die Lustbefriedigung zu sorgen. Das treibt das Ich zur Gruppe als Resultat von genitaler und zielgehemmter Liebe. Das Seelenleben ist vollständig, wenn der Mann wie sein Vater lebt, seine Ehefrau nach dem Muster der Mutter auswählt; die Frau lebt wie die Mutter, ihr Vater ist das Vorbild des zukünftigen Ehegatten.

Das Verhältnis zur äußeren Realität ist zweideutig. Sie wird einerseits libidinös besetzt, andererseits ist sie Gewaltherrschaft, im Über-Ich zentriert. Die libidinöse Besetzung der Außenwelt ist altruistisch. Der aggressive Realitätsbezug entspringt dem Über-Ich. Damit lässt sich der Akt der Vergesellschaftung innerpsychisch fassen. Das führt Freud zu dem Kurzschluss, dass psychische Erkrankungen innerpsychische Störungen darstellen. Die psychische Entwicklung nahm einen falschen Verlauf. Beispielsweise, dass der Mensch seine Entwicklung nicht vollendet oder sich mit der Mutter anstatt mit dem Vater identifiziert – dies führt zur Homosexualität. Bei Dominanz des Ich bleibt es beim Narzissmus, bei der Herrschaft des Es kommt der Triebtäter, beim Übergewicht des Über-Ichs kommt der bedingungslose Gefolgsmann zum Vorschein. Die Macht der Vergangenheit in der Gegenwart nimmt wenig Rücksicht auf die Außenwelt. Die Realität signalisiert nur, ob Triebbefriedigung möglich ist oder nicht. Sie meldet sich als Widerstand oder als Objekt der Trieberfüllung.

Freud arbeitet mit Begriffen, aber er bedient sich sprachlicher Mittel, nicht der Logik. Hinsichtlich des Identitätsproblems bietet Freud eine neue Interpretation.

Die These lautet: Identität ist die Wiederaufrichtung eines Objekts im Inneren. Dies geschieht im Kannibalismus, bei der Vateridentifizierung, denn auf diese Weise wird die Über-Ich-Instanz aktiviert. Identifizierung findet auch im melancholischen Zustand statt.

Identifizierung bedeutet Verinnerlichung. Das Draußen kehrt innen wieder. Aber nicht alles wird verinnerlicht, nur, was sich als Widerstand bekundet. Beim Kannibalen der Feind, beim Kind der Vater als Konkurrent, bei den Mitgliedern der Urhorde ist es der Häuptling. Mutter, Bruder, Mitmenschen können als Objekt besetzt werden. Bei der Identifikation tritt noch das Mächtige hinzu. Das Objekt besitzt Macht. Verinnerlicht wird beim Ödipus-Komplex das Aggressive des Vaters, beim Feind dessen Stärke, beim Häuptling die Herrschaft. Durch die Verinnerlichung soll die eigene Kraft zunehmen. Der Mensch ist nun stark wie nie zuvor. Das tapfere Schneiderlein besitzt die Kraft, „Sieben auf einen Streich" zu erledigen, nur dass es keine Riesen sind, wovon jeder ausgeht, sondern Fliegen. Identifikation mit etwas Schwachem wäre paradox. Identifikation dient der Machtsteigerung. Beim Trauernden und beim Melancholiker ist das Machtvolle im Inneren errichtet, aber nicht bewältigt. Das verinnerlichte starke Objekt überwältigt das Subjekt, dadurch wird es geschwächt.
Urform der Identifikation ist die Einverleibung. Ein Objekt wird mächtig, weil das Subjekt von ihm abhängig ist. Identifizierung ist somit die Aufhebung des mächtigen Objekts ins Subjekt. Das steigert das Machtgefühl. Die Einverleibung des objekthaft Mächtigen bezieht sich auf den Vater, den Feind, aber auch auf die Natur. Animismus ist als Identifizierung zu verstehen. Der Mensch ahmt Naturphänomene nach, so den Regen durch Verschütten von Wasser, um der Natur inne zu

werden. Auf Einverleibung und Nachahmung folgen weitere Stufen, bis hinauf zum logischen Denken, dem Satz der Identität. Die Identifizierung entwickelt eine Eigendynamik, die ihren Ursprung verdunkelt. Bisheriger Höhepunkt ist in die Naturbeherrschung. Der Mensch verinnerlicht die Naturgewalt, um es ihr an Macht gleichzutun. Die Identifizierung richtet sich auf den aggressiven Teil, die Gewalt. Daraus resultiert, dass das verinnerlichte Objekt auch das Feindliche ist. In der Naturbeherrschung wird Natur als Feind behandelt. Der aggressive Vateranteil droht mit Kastration, die Natur mit Vernichtung, selbst Gott droht mit Höllenqualen.

Eine Variante der Identifizierung ist das Opfer. Die Tauschhandlung – dem Gott zu geben, um dafür etwas zu erhalten – erfährt eine neue Farbe. Eine Opferhandlung ist nicht nur eine Besänftigung des aggressiven Gottes und eine Stärkung durch das Verspeisen des Opfertiers. Im Opfermahl geht einerseits die göttliche Macht auf den Menschen über. Es findet andererseits auch eine Umkehrung statt. Der Gott wird gefüttert, damit er stark bleibt. Nur als mächtiger Gott kann er seine Anhänger beschützen. Deshalb werden hauptsächlich Nahrungsmittel und Waffen geopfert. Besänftigung und Stärkung gehen zusammen. Die Identifikation zielt somit nicht nur auf Verinnerlichung des Objekts. Darin steckt auch das Moment, sich mit dem mächtigen Ungleichen gleich zu machen. Indem sich das Ungleiche verinnerlicht, setzt sich das Ich mit dem Ungleichen gleich. Oder, nur das Ungleiche, im Sinne des Überlegenen, ist wert, identifiziert zu werden. Auch das ist ein Prozess der Machtsteigerung. Der Identitätssatz ist in dieser Art von Verinnerlichung enthalten. Identifizierung mit der Welt, Identifizierung des Subjekts mit dem Objekt hieße nichts anderes als zunehmende Aneignung des aggressiven Machtpotenzials, das die Außenwelt bereithält.

Was ist die wahre Welt?

Ein Ausflug, eine Satire zu Martin Heideggers „Sein und Zeit“

Martin: Gehe voraus. Wir kommen nach.
Hermann: Ich gehe nicht allein voraus. Ich müsst mitkommen.
Gustav: Mach keine Mätzchen.
Hermann: Ich habe Angst.
Gustav: Angst? Wovor? Vorm bösen Wolf?
Hermann: Vor dem fürchte ich mich nicht. Wenn ich vorausgehe, bin ich so allein. Dann bekomme ich Angst.
Martin: Wir kommen doch nach.
Hermann: Das sagt ihr nur so. Das ist Gerede. Ihr kommt nicht nach!
Martin: Du musst allein weitergehen.
Hermann: Ich soll das für mich übernehmen? Was ist, wenn mir etwas passiert?
Gustav: Dann war deine Angst berechtigt.
Hermann: Gerade deshalb mache ich mir Sorgen. Es darf mir nichts geschehen.
Martin: Du musst vorsichtig sein.
Hermann: Was heißt: vorsichtig sein? Wenn ihr nicht nachkommt, dann sind wir nicht mehr zusammen!
Gustav: Wir bleiben immer in deiner Nähe.
Hermann: Ihr bleibt bestimmt immer mehr zurück.
Martin: Selbst wenn wir uns von dir entfernen, siehst du aus der Ferne, dass wir dir folgen.
Hermann: Falls nicht? Wenn der Weg eine Biegung macht? Dann seht ihr nichts mehr.
Gustav: Dann verständigen wir uns über Zurufe.
Martin: Unsere Rufe wirst du auf alle Fälle hören.
Hermann: Nur wenn ich lausche. Die Gefahr ist, dass ich euch überhöre.

Martin: Du musst deine Ohren spitzen.
Hermann: Was ist, wenn ich euch zwar höre, aber nicht verstehe, was ihr sagen wollt?
Martin: Dann singen wir. Das sind der Winke genug. Sei unbesorgt.
Hermann: Wenn ich bei euch bleibe, erst dann bin ich unbesorgt!
Gustav: Wenn du bei uns bleiben willst, musst du allerdings keine Angst haben.
Martin: Dann allerdings hast du das zu tun, was wir dir sagen. Du hast uns zu folgen.
Hermann: Das ist mir auch lieber.
Martin: Du gibst damit die Verantwortung, die du eigentlich für dich übernehmen solltest, an uns ab. Ist das in deinem Sinn? Das kann nicht in deinem Sinn sein. Ist dir deine Existenz nicht wichtig?
Gustav: Du musst dich entscheiden. Entweder – oder! Entweder du tust das, was alle machen, oder du entscheidest dich für deine Existenz.
Hermann: Was ist, wenn ich das mache, was alle anderen machen?
Martin: Du bist alle Ängste und Sorgen los.
Gustav: Dir bleiben nur die Befürchtungen.
Hermann: Befürchtungen? Furcht vor wem?
Gustav: Vor den Anderen. Es gibt Gerede, Gerüchte und ein Herumdrücken.
Hermann: Ein Herumdrücken?
Martin: Vor Entscheidungen. Man drückt sich vor den eigentlichen Problemen, selbst vor dem Tod.
Gustav: Wer wollte sich nicht davor drücken.
Martin: Der Tod gehört zum Leben.
Gustav: Er verursacht Angst und Schrecken.
Hermann: Soll man so tun, als gäbe es den Tod nicht? Wie es jedermann macht?

Gustav: Der Tod lähmt. Im Angesicht des Todes erstarrt alles.
Martin: Nein. Erst wenn ich weiß, dass ich sterben muss, erblicke ich meine Möglichkeiten.
Gustav: Der Tod vereitelt alle Möglichkeiten.
Martin: Eben deshalb. – Ich erkenne meine Möglichkeiten durch die Wirklichkeit, nicht durch die Vernichtung aller Möglichkeit – den Tod.
Gustav: Der Tod zeigt die Grenzen.
Hermann: Die Grenzen werden durch Angst und Sorge gesetzt. Nicht durch den Tod.
Gustav: Angst und Sorge treiben die Menschen an, ihre Möglichkeiten zu verwirklichen.
Martin: Angst und Sorge schränken ein. Wer beständig in Angst und Sorge lebt, ist nur um sein Überleben besorgt. Es gibt nur eine Möglichkeit, die des nackten Überlebens.
Gustav: Dann müssen solche Menschen kommen, die andere Möglichkeiten eröffnen.
Hermann: Die Eigentlichen?
Gustav: Und diese haben die Angst und die Sorge überwunden?
Martin: In der Tat. Sie haben durch das Vorlaufen zum Tod Angst und Sorge überwunden.
Hermann: Aber alle, die uneigentlich existieren, haben weder Angst noch Sorge. Wo ist der Unterschied?
Martin: Der Unterschied zeigt sich durch die Entscheidung. Die Uneigentlichen drücken sich davor. Die machen, was alle machen.
Gustav: Ich fälle tagtäglich tausend Entscheidungen. Trotzdem verwirkliche ich dadurch weder meine Möglichkeiten noch mein eigentliches Seinkönnen.
Martin: Die Eigentlichen zeigen sich dadurch, dass sie die Entscheidung für die anderen, für die Uneigentlichen treffen.
Hermann: Ich dachte, es geht um mein eigenstes Seinkönnen, um meine ureigenste Existenz. Unabhängig von der anderen.

Das ist der entscheidende Unterschied.
Martin: Die Entscheidung erfolgt aus dem Ruf des Gewissens.
Hermann: Eben. Es ist meine Entscheidung. Ausschließlich für mich.
Martin: Die nur dann sinnvoll ist, wenn sie von den anderen übernommen wird.
Hermann: Sie wird nur von den anderen übernommen, nicht, weil sie sinnvoll ist, sondern weil sie die anderen in ihrer Dumpfheit bestätigt.
Gustav: Noch schlimmer. Jede Entscheidung entspringt nicht dem Ruf des Gewissens, vielmehr dem Gerede.
Martin: Dadurch wird dem ganzen Geschwätz ein Ende gemacht.
Gustav: Im Gegenteil. Das Geschwätz wird Tag und Nacht wiederholt. Das Geschwätz wird durch die Entscheidung verwirklicht. Unter Entscheidung stelle ich mir etwas anderes vor.
Martin: So?
Gustav: Entscheidung aufgrund von Tatsachen oder Bedingungen oder Umständen. Nicht als Verwirklichung allgemeinen Geschwätzes.
Hermann: Soll ich nun vorauslaufen oder nicht?
Gustav: Diese Entscheidung nehme ich dir nicht ab.
Hermann: Gut. Ich gehe voraus. Und werde dadurch euer Führer.
Gustav: Wonach entscheidest du, welchen Weg wir nehmen sollen?
Hermann: Ich überlege mir, welchen Weg ihr nehmen würdet!
Martin: So ist es richtig.
Gustav: Du orientierst dich nicht am Streckenverlauf, sondern richtest dich nach unserer Befindlichkeit.
Hermann: Ich nehme euch die Entscheidung ab. Das genügt. Ihr seid mein Ruf des Gewissens. Auch wenn das nur euer Geschwätz ist.

Existenzialismus und Nationalsozialismus (1978)

Als der Aufsatz geschrieben wurde, war Heideggers Engagement in seiner Tragweite für den Nationalsozialismus noch weitgehend unbekannt. Das Bild war getrübt. Heideggers Bannerträger sprachen von dessen Irrtum, von dessen negativen Verhältnis zum Nazi-Regime nach dem Röhm-Putsch. Ihr Interesse war eindeutig. Sie wollten selbst nicht unter Verdacht geraten. Heideggers Gegner rechneten mehr gesinnungsfeindlich mit ihm ab. Er selbst betrachtete sich als Unschuldslamm, der sich nazistischen Anfeindungen ausgesetzt sah. Diejenigen, die es besser wussten, einige wenige kritische Schüler schwiegen, äußerten sich privat über das Parteimitglied Heidegger, das seinen Einfluss überschätzte. Eine Gesamtentwicklung versucht Hugo Ott (Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt am Main/New York 1988). Weiter ist zu verweisen auf Helmut Heiber (Universität unterm Hakenkreuz, München/London/New York/Paris 1992). Angemerkt sei, dass Heiber Ott allerdings als „verdeckten Verehrer" betrachtet (S. 508).

„Wenn ich so die intellektuellen Schichten bei uns ansehe – leider, man braucht sie ja, sonst könnte man sie eines Tages ja, ich weiß nicht, ausrotten oder so was – aber man braucht sie leider." (Adolf Hitler)

„Ich bin nicht gebunden, nur das weiß ich, dass ich unter Zurückstellung alles Persönlichen mich für die Aufgabe entscheiden muss, durch deren Erfüllung ich dem Werke Adolf Hitlers am besten diene." (Martin Heidegger)

„Ein deutscher Professor ist (wie jeder andere) noch immer dorthin gegangen, wo ihm am meisten geboten wurde – an Geld oder aber an Macht." (Helmut Heiber)

Einleitung

Zwischen Faschismus und Seinsphilosophie besteht keine direkte Beziehung. Der Faschismus beruft sich weder auf Nietzsche noch auf Heidegger als Ideenlieferanten. Allerdings gibt es Strukturähnlichkeiten. Diese veranlassen Rauschnig, Nietzsche als Vorläufer zu betrachten (vgl. Ernst Nolte, Der Nationalsozialismus, Frankfurt am Main 1973, S. 238). Auch Heidegger beeinflusste nicht die faschistische Ideologie. Jedoch die Strukturähnlichkeit ergibt eine Gleichsetzung von Nationalsozialismus und Fundamentalontologie, die Heidegger in eigener Person vollzog. Heidegger war und blieb Nationalsozialist, so Karl Löwith (vgl. Karl Löwith, Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, S. 123).

In folgenden Punkten lassen sich Strukturähnlichkeiten feststellen:

Der Faschismus ist eine Weltanschauung gegenüber den Programmen der politischen Parteien; Heideggers Existenzialontologie versteht sich als neue Philosophie gegenüber der überkommenen Metaphysik.

Die Nazis stellen die Frage nach dem Blutwert, Heidegger die nach dem Sein.

Nazis wie Heidegger sehen sich am Anfang einer Zeitenwende: der nazistischen Verfallszeit entspricht Heideggers Erkenntnis von Seinsvergessenheit.

Die Entscheidung steht an oberster Stelle beim Faschismus wie bei Heidegger.

Der Volksgenosse hat seine Analogie in Heideggers Selbstsein. In diesen Umkreis gehören die Idee des Ständestaats und der Kampf ums Dasein. Beides ist bei Nietzsche vorgebildet. Und Heidegger versteht sich als Nietzsches Sachverwalter. Den Bauernstand idealisieren sowohl die Nazis als auch Heidegger.

Weltanschauung und Wesensverfassung der Metaphysik
Der Nationalsozialismus, ebenso der italienische Faschismus, versteht sich nicht als Partei, sondern als Weltanschauung. Mussolini begründet es so: „Es gibt keine Auffassung vom Staat, die nicht grundsätzlich auch eine Auffassung vom Leben ist.“ (Benito Mussolini, in: Ernst Nolte [Hg.], Theorien über den Faschismus, Köln 1976, S. 205) Alfred Rosenberg formuliert: „Die nationalsozialistische Bewegung ist eine Volkspolitik auf einer neuen und doch uralt-festbegründeten Weltanschauung des Blutwertes.“ (Alfred Rosenberg, Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus, München 1933, S. 40)

Versteht sich der Faschismus als Weltanschauung, verändert sich der Begriff des Politischen. Poltische Macht ist ein Instrument der Weltanschauung. Die Weltanschauung liegt allem Handeln zugrunde: „Sie ist der Ausgangspunkt für die Stellungnahme zu allen Erscheinungen und Vorgängen des Lebens und damit ein bindendes und verpflichtendes Gesetz für jedes Wirken.“ (Adolf Hitler, Rede vom September 1933) Behauptet der Faschismus den Vorrang vor allen politischen Parteien, weil er sich als Weltanschauung definiert, so behauptet Heidegger, seine Fundamentalontologie bestimme sich als die Wesensverfassung der Metaphysik. Metaphysik wird zur „Onto-Theo-Logie“ (Martin Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 51). Dadurch geht sie allen Wissenschaften voraus. „Metaphysik wird daher als Frage nach dem Seienden als solchem *und* im Ganzen bestimmt. […] Und die Metaphysik, so bestimmt, denkt sie das Sein des Seienden sowohl in der ergründeten Einheit des Allgemeinsten, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründeten Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem.“ (S. 55) Die Fundamentalontologie setzt sich selbst als Metaphysik. Damit ist sie mehr als nur eine „Logie“ oder „Ismus“.

Als Metaphysik wehrt sie jeden anderen philosophischen Anspruch ab, ebenfalls Metaphysik zu sein, indem sie alles nach existenzialontologischen Aussagen überprüft, bewertet, somit abwertet, weil es diesen Ansprüchen rein historisch nicht genügen konnte. Woher sollte Metaphysik wissen, dass einer wie Heidegger kommen würde, um sie zu verdammen? Es gibt nur die eine Heideggerische.
Weil Metaphysik Onto-Theo-Logie ist, erblickt sie erst eigentlich in der Fundamentalontologie das Licht der Welt. Erst seit Heidegger und erst dank Heidegger ist klar, was Metaphysik ist.

Alles, was nicht nach Fundamentalontologie riecht, ist eine bloß ontische Meinung, eine Art Parteiprogramm, während sie selbst sich ziert, programmatisch zu sein, denn dann hätte die Gegner etwas in der Hand, das sie gegen Heidegger verwenden könnten. Zu Heideggers Größenwahn gesellt sich die Feigheit vor dem Feind. Diese Verweigerung begründet er damit, dass Fundamentalphilosophie verloren wäre, wenn sie wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist. Sie würde Grundrisse liefern, um das menschliche und tierische Leben zu typisieren, „wieder Anthropologie, Psychologie, Soziologie werden. Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt. Sie erweckt, was sie nicht weiß; sie erhellt und bewegt, aber fixiert nicht. Existenzerhellung führt, weil sie gegenstandslos ist, zu keinem Ergebnis“ – darin ist sich Jaspers mit Heidegger einig (Karl Jaspers, in: Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt am Main 1971, S. 26). Aufgabe ist Existenzerhellung bei Jaspers, Auslegung bei Heidegger. Als Erhellung oder Auslegung rückt die Existenzphilosophie insgesamt, indem sie sich über allen philosophischen Richtungen wähnt, weil sie kein Programm und kein Erkenntnisinteresse formuliert, in die Nähe einer

Weltanschauung, wo zwar „nichts klar ist, aber alles bedeutend“ angeschaut wird. „Ausgelegt“ wird die Welt, das heißt die „Gegnet“ (Martin Heidegger, in: Karl Löwith, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit, Göttingen 1960, S. 14).

Die nazistische Weltanschauung und die Seinsfrage

In seiner Rede vom 1. September1933 formuliert Hitler den Inhalt seiner Weltanschauung folgendermaßen: „Der Nationalsozialismus bekennt sich […] zu einer heroischen Lehre der Wertung des Blutes, der Rasse und der Persönlichkeit, sowie der ewigen Auslesegesetze.“ (Adolf Hitler, Die Reden des Führers, o. O., o. J.) Das Leben bestimmt sich durch drei Faktoren, durch Rasse, Kampf und Macht (vgl. Hitlers 2. Buch, Stuttgart 1961, S. 68). Die Aufgabe der Politik ist es, den „Lebenskampf eines Volkes um sein irdisches Dasein“ (S. 62) durchzuführen. Der Staat ist kein Zweck, sondern nur Mittel zum Zweck. Die Weltanschauung fasst „als einen Zweck die Erhaltung des rassischen Daseins der Menschen auf“ (Adolf Hitler, in: Walther Hofer [Hg.], Der Nationalsozialismus, Dokumente 1933–1945, Frankfurt am Main 1970, S. 31).

Im Zeichen der Rasse steht das ganze Denken und Handeln. Alles dient dazu, den Blutwert eines Volkes zu erhalten und zu steigern. Denken und Handeln erfolgt aus dem Blutwert. Ökonomische Fragen sind Fragen nach der Bereitschaft, mit „Bluteinsatz für den Absatz ihrer Waren zu kämpfen“ (Adolf Hitlers 2. Buch, Stuttgart 1961, S. 62). Wirtschaft und Gesellschaft, Politik und Ideen werden vom Blutwert bedingt. In ihnen drückt sich der Blutwert aus, an ihnen kommt er zur Erscheinung. So ist klar, dass der Blutwert nicht nur eine Frage faschistischer Politik ist. Er ist das Übergreifende. Hitler diktiert als Vermächtnis: „Vor allem verpflichte ich die Führung der Nation und die Gefolgschaft zur peinlichen

Einhaltung der Rassegesetze.“ (Adolf Hitler, in: Ernst Nolte, Der Nationalsozialismus, Frankfurt am Main 1973, S. 100)
Artgleichheit setzt auch Carl Schmitt voraus, wenn es um das Verhältnis von Führer und Volk geht: „Artgleichheit des in sich einigen deutschen Volkes ist also für den Begriff der politischen Führung des deutschen Volkes die unumgänglichste Voraussetzung und Grundlage.“ (Carl Schmitt, in: Walther Hofer [Hg.], Der Nationalsozialismus, Dokumente 1933–1945, Frankfurt am Main 1970. S. 37)
Steht die faschistische Welt im Zeichen des Blutwerts, so steht Philosophie ganz im Zeichen der Seinsfrage. Das Sein beherrscht das Ganze, ist Grundlage alles Seienden und ist Bedingung aller Wissenschaften: „Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit, nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der von ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt blind […], wenn sie nicht zuvor den Sinn vom Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat.“ (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 11)
Heideggers Anspruch wird daran noch einmal deutlich: Metaphysik ist Ontologie. Und ausschließlich seine eigene Ontologie steht, weil sie die Frage nach dem Sein stellt, über allen anderen Ontologien. Deutlich wird daran auch sein Absolutheitsanspruch. Erfüllt der Blutwert im Faschismus eine Art Transzendenzfunktion, so ist es bei Heidegger das „Seyn“. In den jeweiligen Strukturen hat der Blutwert wie das Sein denselben Ort. Blutwert wie das Sein ist der Grund, auf den sich alles gründet, ohne dass der Grund selbst deutlich

wird. Jedoch zu dünn und mager sind die jeweiligen Gründe bestimmt. Sie erheben den Anspruch, alles zu bestimmen, sie selbst sind unbestimmt. Blutwert wie Sein sind so unbestimmt, dass sie vertauscht werden könnten, ohne ihre Unbestimmtheit zu verändern. Auch würde sich die Struktur dadurch nicht ändern. So kann auch für den Blutwert zutreffen, was Heidegger für das Sein reklamiert: „Das Sein ist es selbst." (Martin Heidegger, Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 18) Das Sein sagt nur immer Sein. Es muss denn auch „unausgemacht bleiben, was allerdings unter einem solchen, von der Sphäre des Ontischen angeblich völlig unabhängigen ‚Sein' zu verstehen ist." (Karl-Heinz Haag, Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960, S. 71) Unausgemacht in der Bestimmung, nur es selbst zu sein, hat das Sein wie der Blutwert die Eigenschaft: „Wie der Igel im Grimm'schen Märchen: ‚Ick bünn all hier'." (Martin Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 60)
Heideggers Sein ist weder seiend noch ist es Begriff, genau wie bei Mussolini das „Leben", bei Hitler der „Blutwert". Doch sind diese leeren Worte die Basis, worauf alles ruht. Das Sein ist die Matrix des Denkens und rückt, wie Adorno meint, aufgrund des praktizierten Rituals der Wiederholung, die Seinsphilosophie in die Nähe des Mythos, „der sie so gern wäre" (Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1970, S. 119).
Die Seinsfrage wird sowohl beim Todesproblem – der Tod *ist* – als auch auf das Seinsphänomen Mensch – der Mensch ist Seiendes, er ek-sistiert – in Anschlag gebracht. Selbst das Problem der Wohnungsnot wird ontologisiert: „Die eigentliche Not des Wohnens besteht nicht im Fehlen von Wohnungen […] Die eigentliche Not des Wohnens beruht darin, dass die Sterblichen […] das Wohnen erst lernen müssen." (Martin Heidegger, in: Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit,

Frankfurt am Main 1971, S. 31) Dass hinter der Wohnungsnot die nichtgestellte Seinsfrage steht, dürfte klar sein (vgl. Martin Heidegger, Holzwege, Pfullingen 1954, S. 161).
Es gilt: „Philosophische Psychologie, Anthropologie, Ethik, ‚Politik', Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sind verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhaltungen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschicken des Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt daher, ob dieses Auslegungen ebenso ursprünglich existenzial durchgeführt wurden, wie sie existenziell ursprünglich waren." (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 16)
Die Wissenschaften sind nur Daseinsauslegungen ohne Seinsbezug, also unwesentlich. Ihre Rechtfertigung erhalten sie erst, wenn „die Grundstrukturen des Daseins in expliziter Ordnung am Seinsproblem selbst zureichend herausgearbeitet werden" (S. 16). Man bemerke den Gedankenschnitzer dieses scharfsinnigen Denkers: Er spricht von „Grundstrukturen". Es kann aber nur eine Grundstruktur geben, nämlich die des Seins.

Sein oder Nichtsein

„Wir sehen um uns die Zeichen einer bösewerdenden Zeit. Was wir jahrelang predigten über die größte Weltgefahr dieses endenden zweiten Jahrtausends unserer christlichen Geschichte wird furchtbare Wirklichkeit." (Adolf Hitler, Hitlers Reden aus der Kampfzeit, o. O, o.J., S. 22) Hitler spricht von einer Zeitenwende, in der sich „das Schicksal so oder so hinentscheiden wird" (S. 36). Es geht um Sein oder Nichtsein, nicht um irgendwelche Richtungsentscheidungen. Es geht nicht um „Demokratie oder Freiheit" (S. 26), es geht um Verfall oder Aufbau.
Wer den Verfall erkennt, ist im Aufstieg begriffen: „Einmalig sind das Tempo und das Ausmaß des politischen Aufstiegs,

und vor allem: Geschichtlich einmalig ist die innere Konsolidierung der deutschen Nation.“ (S. 11) Diese Zeit ist eine „geschichtlich unerhört große Zeit“ (S. 15). Groß ist sie, nicht weil eine Ablösung stattfindet, sondern weil jetzt erst die eigentliche Geschichte beginnt. Die Geschichte beginnt, weil der Faschismus mit seiner Weltanschauung, mit seinem neuen Denken auftritt (vgl. Alfred Rosenberg, Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus, München 1933, S. 26). Das neue Denken besteht aus drei Faktoren: dem Volkswert an sich, dem Persönlichkeitswert, dem gesunden Selbsterhaltungstrieb (vgl. Hitlers 2. Buch, Stuttgart 1961, S. 68). Dieses Denken ist zugleich Einsicht in das Walten der Natur und Erkenntnis des göttlichen Gesetzes des Daseins (vgl. Adolf Hitler, in: Ernst Nolte, Der Nationalsozialismus, Frankfurt am Main 1973, S. 171). Beinahe gleichzeitig doziert Heidegger: „Dieses Europa, in heilloser Verblendung immer auf dem Sprunge, sich selbst zu erdolchen. Der geistige Verfall der Erde ist so weit fortgeschritten, dass die Völker die letzte geistige Kraft zu verlieren drohen, die es ermöglicht, den Verfall auch nur zu sehen.“ (Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 29) Der Grund des Verfalls ist die Seinsvergessenheit. Der Grund ist, dass der Grund – nämlich das Sein (bei Hitler der Blutwert) – nicht bedacht wird. Der Mensch und die Völker haben einen Bezug zum Seienden, aber sie sind „aus dem Sein längst herausgefallen, und ohne es zu wissen und ohne dass dieses der innerste und mächtigste Grund ihres Verfalls wäre.“ (S. 28)

Die abendländische Philosophiegeschichte seit Platon ist eine des Irrwegs, der Seinsvergessenheit. Für Platon ist das Wort „seiend“ eine Verlegenheit (vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 19). Die Frage nach dem Sein zu stellen bedeutet, die Seinsvergessenheit zu überwinden.

Es gilt, „sich in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins hinausstellen“ (Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 29). Das neue Denken bedeutet nach Hitler, das Walten der Natur anzuerkennen, bei Heidegger heißt es, sich in das Gemächte des Seins zu stellen. Die Seinsfrage ist der Aufstieg, die Kehre. Auch Nietzsche begreift die abendländische Geschichte als eine des Verfalls, des Nihilismus. Der Grund ist weder die Seinsvergessenheit noch die Dekadenz des Volkswertes. Nihilismus heißt: „dass sich die obersten Werte entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum’.“ (Friedrich Nietzsche, Umwertung aller Werte, München 1969, S. 470) Bei Nietzsche gibt es keinen Grund, keine Seinsganzheit, weder den Blutwert noch das Sein. Es sind die jeweils bestimmenden Werte in Kultur, Wissenschaft, Politik und Alltagsleben, die nicht mehr als solche anerkannt werden. Die Werte sind Spielmarken, die sich mit der Zeit verbrauchen. Nietzsche vollzieht den Nihilismus, um ihn zu überwinden. Er philosophiert mit dem Hammer. Er klopft die Werte ab, um ihre Hohlheit festzustellen. Er will ein neues Weltbild entwerfen, eine neue Wertordnung aufstellen, nicht den Grund freilegen, weil der Grund selbst eine Wertvorstellung ist, die es umzuwerten gilt. Die Welt besitzt weder Grund noch Ziel: „Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts vergeht.“ (S. 343) Es gibt Ähnlichkeiten zwischen dem Faschismus, der Fundamentalontologie und Nietzsches Denken hinsichtlich des Bewusstseins einer Zeitenwende, des Niedergangs und Aufstiegs, des Verfalls und der Kehre, der Dekadenz und der Umwertung gegenüber einer Philosophie, die die Geschichte als Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit (Hegel) oder als Entwicklung vom Bösen zum Guten (Kant) begreift. Bei Nietzsche fehlt eine oberste Kategorie, die das Sein im Ganzen determiniert. Weder der Blutwert noch das Sein bestimmt das Weltganze.

Die Entscheidung: Entschluss zur Entschlossenheit
Geht es um Sein oder Nichtsein, bedarf es der Entscheidung (vgl. Adolf Hitler, Rede vom 7.2.1934, in: Hitlers Reden aus der Kampfzeit, o. O, o. J.). Jede Wahl ist dann kein Wählen zwischen verschiedenen Möglichkeiten, sondern eine Entscheidung, eine absolute Wahl. Weil sich der Faschismus als Weltanschauung betrachtet, gibt es keine Wahl, sondern nur Entscheidungen: „[…] schon im Worte Weltanschauung liegt die feierliche Proklamation des Entschlusses, allen Handlungen eine bestimmte Ausgangsauffassung und damit sichtbare Tendenz zugrunde zu legen." (Hitler, Rede vom September 1933) Jede getroffene Entscheidung legitimiert sich durch die Weltanschauung. Die Weltanschauung kann wahr oder falsch sein, wichtig ist, dass entschieden wurde. Durch die Entscheidung ist der Ausgangspunkt geschaffen „für die Stellungnahme zu allen Erscheinungen und Vorgängen des Lebens"(Adolf Hitler, in: Karl Löwith, Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, S. 102).

Reduziert sich für den faschistischen Carl Schmitt das Wesen des Staates auf eine absolute und aus dem Nichts geschaffene Entscheidung, wird das Wesen des Politischen als Entscheidung für die Entschiedenheit angesehen, verdeutlicht sich das Problem der Entscheidung im Nationalsozialismus. Die Entscheidung wird nicht aus dem Nichts, sondern aus der Weltanschauung heraus getroffen. Und umgekehrt, die Weltanschauung verwirklicht sich durch Entscheidung. Die Entscheidung ist nicht willkürlich, sie erfolgt gemäß dem „konkreten, substanzhaften Denken der nationalsozialistischen Bewegung der unbedingten Artgleichheit zwischen Führer und Gefolgschaft" (Carl Schmitt, in: Walther Hofer [Hg.], Der Nationalsozialismus, Dokumente 1933–1945, Frankfurt

am Main 1970, S. 36). Wie Hitler die Weltanschauung als Proklamation des Entschlusses darlegt, beschreibt Heidegger den Geist als „ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins“ (Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 37). Hitler scheint dieser Geist zu sein, der dem Volk die Möglichkeit zum eigentlichen Seinkönnen eröffnet: „Wo Geist herrscht wird das Seiende als solches immer und jeweils seiender.“ (S. 38) Konkret politisch meint Heidegger: Hitler „gibt dem Volk die unmittelbare Möglichkeit der höchsten freien Entscheidung: ob es – das ganze Volk – sein eigenes Dasein will oder ob es dieses nicht will“ (Martin Heidegger, in: Karl Löwith, Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, S. 119). Das entspricht dem Vollzug der Entscheidung für die Entschiedenheit. Der totalitäre Staat, nach dem Führerprinzip organisiert, entscheidet und wählt nicht. Wahl wird durch Auswahl ersetzt, wie Carl Schmitt meint (vgl. Carl Schmitt, in: Walther Hofer [Hg.], Der Nationalsozialismus, Dokumente 1933–1945, Frankfurt am Main 1970, S. 36). Nach Heidegger ist die Wahl für Hitler mehr als eine Wahl, nämlich eine Entscheidung, eine absolute Wahl für die Entschlossenheit zum Dasein, weil nur die Entschlossenheit das Dasein erschließt (vgl. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 307). Wer sich für Hitler entscheidet, hat sich für die Entschlossenheit entschieden, damit für den Führerstaat als totalen Staat, „des zu seinem Befehl sich bekennenden Führers“ (Carl Schmitt, in: Walther Hofer [Hg.], Der Nationalsozialismus, Dokumente 1933–1945, Frankfurt am Main 1970, S. 36). Die Aufforderung: „Führer befiehl, wir folgen dir“ legt Heidegger folgendermaßen aus: „Nicht Lehrsätze und Ideen seien Regeln eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.“

(Martin Heidegger, in: Poliakov/Wulf [Hg.] Das Dritte Reich und seine Denker, Berlin 1959, S. 105) Dass Heidegger bezüglich der Entscheidung mit Hitler übereinstimmt, liegt in seiner Konstruktion der Entschlossenheit. Das Dasein erscheint als Zeit des Niedergangs, der Seinsvergessenheit. Das Dasein ist uneigentlich. Das Subjekt des Daseins ist das Man. Das Man konstituiert sich als Öffentlichkeit mit den Eigenschaften Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung aller Seinsmöglichkeiten: „Das Man ist überall dabei, doch so, dass es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt." (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 127) Regiert das Man das Dasein, verschließt sich das eigentliche Dasein. Heidegger möchte gerade das Gegenteil, er will das eigenste Seinkönnen des Daseins herausstellen. Das eigenste Seinkönnen enthüllt sich in der Entschlossenheit. Sie erschließt das Dasein in seiner Eigentlichkeit des Ganzseinkönnens. In der Entschlossenheit verwandelt sich das Man, das sich immer davonschleicht, in das eigentliche Selbstsein: „Die Entschlossenheit bedeutet Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit des Man." (S. 299) Im Entschluss zur Entschlossenheit, die sich in Hitler verkörpert, hat das Volk die Möglichkeit, eigentlich sein zu können. Das Volk als Masse des Man gewinnt dadurch sein Selbst-sein. Dies geht mit dem Programm der NSDAP konform. Die Partei lehnt es ab, „nach Erreichung der im Programm aufgestellten Ziele neue aufzustellen". Das Volk wird zur Volksgemeinschaft und das Man mausert sich zum Volksgenossen (vgl. Alfred Rosenberg, Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus, München 1933, S. 74). Die wissende Entschlossenheit zum Sein heißt dann, bei Hitler wie bei Heidegger, Gefolgschaft. Die Struktur der Entscheidung als Entschlossenheit zum eigentlichen Seinkönnen, die Verwandlung des Man-selbst zum Selbstsein durch Wahl, findet sich schon beim Begründer der

Existenzphilosophie, bei Sören Kierkegaard. Bei Kierkegaard besteht das Große des Menschen im Selbstsein. Um ein Selbst sein zu können, bedarf es der absoluten Wahl. Wird absolut gewählt, ist damit zugleich das Ethische gesetzt. Denn im ethischen Stadium steht die eigene Person im Zentrum. Das Sich-selbst-wählen ist ethischer Natur. Im Ethischen ist jede Wahl absolut. Sie ist ein Entweder-Oder. Jede Wahl ist eine „Entscheidung zwischen Wählen und Nichtwählen" (Sören Kierkegaard, Entweder-Oder, München 1975, S. 728). Entweder entscheidet man sich für sich selbst oder nicht, entweder entscheidet man sich für das Gute oder nicht. Die Entscheidung zwischen Wählen oder Nichtwählen entspricht Heideggers Entschluss zur Entschlossenheit. Es ist allerdings ein Unterschied, ob die Entscheidung eine ethische Frage bleibt oder ob sie auf das ganze Dasein ausgedehnt wird. Bei Kierkegaard entscheidet sich der Einzelne für sich. Er übernimmt ethisch damit zugleich Verantwortung für sich selbst. Heideggers Entscheidung ist eine zum Aufruf zum Befehl. Der Einzelne entscheidet sich für die unbedingte Gefolgschaft eines Diktators, der angeblich vom Sein geschickt wurde. Mit Ethik hat dies nicht zu tun. Kurz: Heidegger übernimmt Kierkegaards Entscheidungsstruktur, um sie zu pervertieren.

Der Volksgenosse oder Selbstsein im Mit-sein

Der Faschismus betrachtet den Menschen nicht als Persönlichkeit. Er ist sogar anti-individualistisch eingestellt. Der Mensch ist nur Glied einer Gemeinschaft. Der Faschismus optiert nur für das Individuum, „soweit es im Staat aufgeht, der das universale Bewusstsein und den Willen des Menschen in seiner geschichtlichen Existenz darstellt"(Benito Mussolini, Die Lehre des Faschismus, in: Ernst Nolte [Hg.], Theorien über den Faschismus, Köln 1976, S. 206). Hitler differenziert

den Anti-Individualismus. Grundlage ist das Volk, das durch den Blutwert, der Artgleichheit bestimmt ist. Der Staat ist eine Volksgemeinschaft, der Staatsbürger ein Volksgenosse: „Staatsbürger kann nur sein, wer Volksgenosse ist. Volksgenosse kann nur sein, wer deutschen Blutes ist.“ (Alfred Rosenberg, Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus, München 1933, S. 74) Den Wert der Rasse macht das Vorhandensein „höchster Einzelpersönlichkeiten“ (Adolf Hitler, Hitlers 2. Buch, Stuttgart 1961, S. 65) aus. Die großen Einzelnen, die „jeweiligen Persönlichkeitswerte“ und nicht die „Majoritäten“ sind die völkischen Kraftquellen: „Die Völker müssen sich entscheiden. Entweder sie wollen Majoritäten oder Köpfe. Beide zusammen vertragen sich nie. Großes aber auf dieser Erde haben bisher immer noch Köpfe geschaffen.“ (S. 68) Für Heidegger ist der Mensch ein Seiendes. „Als dieses Seiende gehört er wie der Stein, der Baum, der Adler in das Ganze des Seins.“ (Martin Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 22) Die Frage nach der Persönlichkeit stellt sich für ihn nicht mehr. Er sieht sich in der Tradition von Dilthey, Husserl und Bergson: „Die Person ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand.“ (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 47)

Die Frage der Individualität wird abgeblendet: „Es kommt nicht auf den Menschen als solchen an, sondern auf sein eksistentes Wesen.“ (Martin Heidegger, Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 97) Also auf das, was sich an ihm offenbart oder anzeigt. Wie der Mensch nur als Volksgenosse, als Blutwertträger Bedeutung hat, so partizipiert der Mensch als Seiendes, als Träger des Seins, am Dasein – wie der Volksgenosse an der Volksgemeinschaft. Mit dem Faschismus teilt Heidegger die Verachtung für Majoritäten, für die breite Masse, obwohl er ihr Dasein als Herrschaft des Man anerkennt, wie sie Hitler braucht, um an die Macht zu kommen:

„Das Man ist ein Existential und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.“ Der Philosoph wie der Politiker benötigt die Masse als Gefolgschaft. Die Herrschaft der Majoritäten, die nach Hitler die Schuld für die Armseligkeit des deutschen Volkes aufgrund des demokratisch-parlamentarischen Systems zu tragen haben (vgl. Adolf Hitler, Hitlers 2. Buch, Stuttgart 1961, S. 68), hat ihre Entsprechung bei Heidegger in der Herrschaft des Man. Diese Herrschaft des Man, mit der „Öffentlichkeit“ identisch, diktiert die Normen und Ziele von Durchschnittlichkeit und Alltäglichkeit. Nach Hitler besitzt die breite Masse „geringes abstraktes Wissen, beschränkte Aufnahmefähigkeit, das Verständnis ist klein, die Vergesslichkeit groß“ (Adolf Hitler, in: Walther Hofer [Hg.], Der Nationalsozialismus, Dokumente 1933–1945, Frankfurt am Main 1970, S. 28). Das Heideggersche Man regelt die Daseinsauslegung „aufgrund des Nichteingehens ‚auf die Sachen’, weil es unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit“ (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 127).

Verändert sich im Faschismus die Massengesellschaft in eine Volksgemeinschaft, die fähig ist, Persönlichkeitswerte hervorzubringen, verwandelt sich auch für Heidegger – nach dem Entschluss zur Entschlossenheit – der Mensch als bloß Seiendes von einem Man zu einem Selbst-sein. Das Selbst-sein ist kein besonderer Zustand, sondern eine „existentielle Modifikation des Man“ (S. 130). Wenn das Volk sein eigenes Dasein will, das es aufgrund der Möglichkeit der Entscheidung, durch Hitler, haben kann, verändert sich es vom Man-selbst zum Selbst-sein. Selbst-sein bedeutet keineswegs, dass sich nun jedermann in ein Individuum verwandelt. Heidegger bleibt anti-individualistisch: „In der Entschlossenheit“ – wenn also das Volk sein eigenes Dasein will – „löst sich das eigentliche

Selbst-sein nicht von seiner Welt ab, isoliert es sich nicht auf ein freischwebendes Ich […] Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein […] und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen […]. Aus dem eigentlichen Selbst-sein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander.“ (S. 298) Völlig richtig interpretiert Sartre das Heideggersche Selbst-sein im Mit-sein mit dem Bild einer Mannschaft. Es ist kein Ich-Du-Verhältnis von Individuen, es ist „die dumpfe Existenz in Gemeinschaft, wie ein Mann sie in der Mannschaft führt, jene Existenz, die durch den Rhythmus der Riemen oder die rhythmischen Bewegungen des Steuermanns den Ruderern spürbar wird.“ (Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, S. 330) Es scheint, Heidegger lege nur aus, was Hitler unter Volksgemeinschaft verstand oder wie Mussolini das Verhältnis von Individuum und Staat bestimmte.

Der Ständestaat

Die völkische Weltanschauung huldigt dem Aristokratischen. Es gibt sowohl eine Rangstufe der Rassen als auch eine der Einzelmenschen. Aus der Masse schält sich die Persönlichkeit. Auf die Staatsform übertragen, ergibt sich daraus ein Ständestaat mit Führerprinzip. Setzt man die Einheit von Volk und Staat voraus, bildet die Basis das Volk, darüber steht die Partei. „Sie ist die politische ‚Bewegung’, die unter dem Führer die Verantwortung für den Aufbau, den Bestand und die Sicherung der politischen Gestaltung des deutschen Volkes obliegt.“ (Adolf Hitler, in: Walther Hofer [Hg.], Der Nationalsozialismus, Dokumente 1933–1945, Frankfurt am Main 1970, S. 35) Die Partei ist allein dem Führer verantwortlich. Der Grundsatz des Führerstaats lautet: „Autorität jedes Führers nach unten, Verantwortlichkeit nach oben.“ (S. 35) Eine Ähnlichkeit mit Nietzsches Kastenordnung

ist nicht abzuweisen. Die Masse verdient nur in dreierlei Hinsicht einen Blick: „einmal als verschwimmende Kopie der großen Männer, sodann als Widerstand gegen die Großen und endlich als Werkzeuge der Großen“ (Friedrich Nietzsche, Werke, München 1954, S. 273). Allerdings wendet er sich gegen den Staat: „So wenig als möglich Staat.“ (Friedrich Nietzsche, Umwertung aller Werte, München 1969, S. 516) Nietzsche reagiert auf das Entstehen der Massengesellschaft: „In diesem pöbelhaften Zeitalter soll der vornehm geborene Geist jeden Tag mit dem Gedanken an die Rangordnung beginnen.“ (S. 508)

Sein Problem ist das Verhältnis von Führer und Herde, von höherem Mensch und Herdenmensch. Der Herdenmensch erhält die Art. Er hat Sklave zu sein: „Zur Signatur des Sklaven: die Werkzeugnatur, kalt, nützlich.“ (S. 650) Ganz nach dem Vorbild des preußischen Soldaten: „Mein Ausgangspunkt ist der preußische Soldat: hier ist eine wirkliche Konvention, hier ist Zwang, Ernst und Disciplin, auch in Betreff der Form.“ (S. 738) Gegenüber dem Sklavenstand soll sich die herrschende Kaste bilden: „Züchtung einer Geistes- und Leibesaristokratie, die Herren der Erde.“ (S. 663) Für Nietzsche ist das Individuum ein Irrtum (vgl. S. 814). Der Ordensbund höherer Menschen muss lernen, das „vermeintliche Individuum abzuwerfen.“ Der eigentliche Zweck ist, eine höhere Gattung zu züchten: „[…] also den Zweck des Menschen aufstellen hieße, die Individuen in ihrem Individuellwerden verhindern, soll heißen, allgemein zu werden. Sollte nicht umgekehrt jedes Individuum der Versuch sein, eine höhere Gattung als den Menschen zu erreichen?“ (S. 776) Der Typus der höheren Gattung heißt Übermensch: „Nicht ‚Menschheit’, sondern Übermensch ist das Ziel.“ (S. 779) Die Strukturähnlichkeit zwischen dem totalen Staat und Nietzsches Kastenordnung ist offensichtlich. Der Massenmensch ist bei Nietzsche der

Herdenmensch, den Köpfen entspricht der höhere Mensch. Was bei Nietzsche die Steigerung der Gattung ist bei Hitler die Erhaltung des rassischen Daseins. Die menschlichen Eigenschaften sind keine inneren Werte, sondern der Rangordnung entsprechend gebildet: „Heroismus ist kein Eigennutz." (S. 667) Die Kastenordnung ist bei Nietzsche nicht mit Staatsordnung identisch. Ganz im Gegenteil. Nietzsche lehnt den Staat ab. Der Staat ist gerade Pöbelherrschaft. Die Kastenordnung ersetzt den Staat, während der Faschismus Volk und Staat ineins setzt. Allerdings, wenn die Masse mit dem Volk gleichzusetzen ist, wo ist dann der Volkswert, der rassische Kern: bei der Masse oder bei der Partei? Der Blut- und Rassestaat hat keine andere Wahl, als Masse mit Volk gleichzusetzen. Gegenüber anderen Rassen wird dieser Unterschied eingeebnet. Der Deutsche, ob Volk, Masse oder Kopf, ist ein höherrassiger Herr. Heidegger, ohne sich damit auseinander zu setzen, löst dieses Problem durch die Mechanik der Entschlossenheit. Die Masse, das Man, erhält durch die Entschlossenheit die Möglichkeit, Volk oder Selbst zu sein. Das Volk als Masse verwandelt sich durch Hitlers Entscheidung zum eigentlichen Volk. Die Masse wird, per Führerbefehl, zur Volksgemeinschaft, das Man zum Selbst, zum Volksgenossen.

Die Erhaltung des Daseins durch Kampf

Hitler behauptet: „Im ewigen Kampfe ist die Menschheit groß geworden." (Adolf Hitler, Hitlers 2. Buch, Stuttgart 1961, S. 154) Für ihn ist „Politik die Kunst der Durchführung des Lebenskampfes eines Volkes um sein irdisches Dasein." (S. 62) Das Dasein ist Kampf, bei Völkern Krieg. Bei Mussolini ist der Krieg eine höhere Lebensform: „Der Krieg allein bringt alle menschlichen Energien zur höchsten Anspannung und verleiht den Völkern die Würde des Adels." (Benito Mussolini, Die Lehre des Faschismus, in: Ernst Nolte [Hg.], Theorien

über den Faschismus, Köln 1976, S. 212) Bei Mussolini ist der Krieg eine Tugend, bei Hitler ist es eine darwinistische Frage. Der Krieg ist notwendig, um die Rasse zu erhalten. Die Rasse wird erhalten, wenn das Verhältnis zwischen Volkszahl und Bodenfläche ausgeglichen ist (vgl. Adolf Hitlers 2. Buch, Stuttgart 1961, S. 57). Damit nicht genug. Die Rasse verlangt Höherzüchtung und Veredlung, die Ausbildung einer Herrenrasse. Denn in der Welt gibt es nur Sieger und Knechte. Der Krieg entscheidet darüber, wer Sklave oder Herr ist. Auch Nietzsche verherrlicht den Krieg. Der Krieg ist ein Heilmittel. Er ist, ähnlich wie bei Mussolini, eine Lebensform: „Man hat auf das große Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet." (Friedrich Nietzsche, Werke, München 1954, S. 967) Das ganze Leben ist ein Kampf: „Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf […]." (Friedrich Nietzsche, Umwertung aller Werte, München 1969, S. 264)

Die nazistische Weltanschauung ist darwinistisch. Der Kampf ums Dasein ist eine Urgegebenheit der Natur. Nietzsches Vorstellung ist gerade anti-darwinistisch. Nicht um Erhaltung, sondern um Erhöhung. Es geht um Macht. „'Der Kampf ums Dasein' – das bezeichnet einen Ausnahmezustand. Die Regel ist vielmehr Kampf um Macht." (S. 253) Es findet eine Umkehrung statt: Veredlung, Höherzüchtung ist eine Bedingung zur Erhaltung der Rasse, um sich gegen die anderen Rassen zu behaupten. Für Nietzsche ist die Rassenerhaltung Folge der Höherentwicklung: „[…] ‚Erhaltung der Gattung' ist nur die Folge des Wachstums, d. h. der Überwindung der Gattung auf dem Wege zu einer stärkeren Art."(S. 265) Faschismus und Nietzsche konvergieren allerdings in der Verherrlichung des Kampfes. Das Wesen des Lebens zeigt sich im Krieg. Eine Strukturähnlichkeit, aber in negativer Form,

zeigt sich in der Frage der Erhaltung und Veredlung der Rasse. Hitler beruft sich auf Darwin. Nietzsche begreift sich als Anti-Darwin. Im Nationalsozialismus bewirkt die Erhaltung der Rasse eine Veredlung, um im Kampf ums Dasein bestehen zu können. Bei Nietzsche ist die Höherzüchtung ein Akt des Stärkerwerden-Wollens.

Der Bauernstand: die Urquelle

Voraussetzung wirtschaftlicher Prosperität ist der Bauer: „Wir […] anerkennen den Bauern nicht als einen Stand unter Ständen, sondern als Voraussetzung unseres wirtschaftlichen Daseins, ja als Urquell unserer rassischen Erneuerung überhaupt." (Alfred Rosenberg, Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus, München 1933, S. 35) Der Bauer als „Nährstand ist die Voraussetzung des Volkes überhaupt" S. 36). Im Programm der NSDAP erscheint „das Landvolk als der Hauptträger volklicher Erbgesundheit, der Jungbrunnen des Volkes und das Rückgrat der Wehrkraft" (S. 77) Der Bauernstand repräsentiert das ideale Volk. Der Bauernstand ist nicht nur Urquell, sondern auch Vorbild der Volksgemeinschaft im neuen Reich. Im neuen Reich zerteilen „keine Risse, keine Klüfte mehr die Substanz aus Fleisch und Blut, und das Volk im ganzen wird kraftvoll und endlich gesund sein, vergleichbar jenem einzelnen, der äußerlich und innerlich vollkommen eins ist, der in seiner Scholle wurzelt, dem Bauern" (Adolf Hitler, in: Ernst Nolte, Der Nationalsozialismus, Frankfurt am Main 1973, S. 169). Auch Heidegger setzt sich an den Urquell und zwar mitten hinein: „Die philosophische Arbeit verläuft nicht als abseitige Beschäftigung eines Sonderlings. Sie gehört mitten hinein in die Arbeit der Bauern." (Martin Heidegger, in: Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt am Main 1971, S. 46) Sein Denken entsprießt seiner alemannisch-schwäbischen Bodenständigkeit. Es ist folgerichtig, wenn

er in einer Gedächtnisrede für einen Studenten, der vom Faschismus heiliggesprochen wurde, den Grund „der Härte des Willens“ und „der Klarheit des Herzens“ des Studenten mit dem „Urgestein“ der Berge des Schwarzwalds und seiner herbstlichen Klarheit in Verbindung bringt. Diese Kräfte des Bodens seien in den Willen und in das Herz dieses jungen Helden geströmt (vgl. Karl Löwith, Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, S. 119). Dem Bauern und der Bodenständigkeit zugehörig, ist Heidegger Höriger seiner Herkunft. Er steht unterm Zuspruch des Feldwegs. Sein Zuspruch ist ein heiteres Wissen, das „Kuinzige“ genannt. Heidegger weiß: „Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist.“ Und den Bauern verkündet er: „Wohl verringert sich rasch die Zahl derer, die noch das Einfache als ihr erworbenes Eigentum erkennen. Aber die Wenigen werden überall die Bleibenden sein. Sie vermögen einst aus der sanften Gewalt des Feldwegs die Riesenkräfte der Atomenergie zu überdauern.“ (Martin Heidegger, Der Feldweg, Frankfurt am Main 1953, S. 4) Der eigentliche Mensch ist für Heidegger, auch nach dem Zweiten Weltkrieg, der Bauer. Er ist die wahre Nachbar des Seins. Für ihn bleibt der Bauernstand Urquelle und Vorbild, wie er für den Nationalsozialismus das ideale Volk repräsentierte. Heideggers Zugehörigkeit zum Bauerntum ist intellektueller Natur. Sie geht auf seine Beschäftigung mit Spenglers „Untergang des Abendlandes“ zurück. Dieses Werk war für ihn, neben Ernst Jüngers „Der Arbeiter“ von ontologischer Bedeutung. Wie alles bei Heidegger ist das Originäre nie originär erlebt, sondern hart erarbeitet: „Heideggers Themen und Formeln decken sich nicht nur mit dem Hebel-Epos von Burte, sondern schlechthin mit allen Reden des Sammelbandes: ‚Alemannenland, ein Buch von Volkstum und Sendung’, Freiburg 1936.“

(Robert Minder, Dichter in der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1966, S. 218) „Die sieben Seiten des ‚Feldwegs' […] entsprechen bis in topographische Einzelheiten der Schilderung in Anton Gabeles autobiographischem Roman ‚Der Talisman, 1932." (S. 231) Schon der Heideggers Klangrauschen verweist auf Spengler: „Pflanzen heißt etwas nicht nehmen, sondern erzeugen. Aber damit wird man selbst zur Pflanze, nämlich Bauer. Man wurzelt in dem Boden, den man bestellt. […]; eine neue Erdverbundenheit des Daseins, ein neues Fühlen meldet sich. Die feindliche Natur wird zur Freundin. Die Erde wird zur Mutter Erde. Zwischen säen und zeugen, Ernte und Tod, Kind und Korn entsteht eine tiefgefühlte Beziehung. Eine neue Frömmigkeit richtet sich in chthonischen Kulten auf das fruchttragende Land, das mit den Menschen zusammenwächst. Und als vollkommener Ausdruck dieses Lebensgefühls entsteht überall die sinnbildliche Gestalt des Bauernhauses, das in der Anlage seiner Räume und in jedem Zuge seiner äußeren Form vom Blut der Bewohner redet. Das Bauernhaus ist das große Symbol der Sesshaftigkeit. Es ist selbst Pflanze; es senkt seine Wurzeln tief in den ‚eigenen' Boden. Es ist Eigentum im heiligsten Sinne. […] Das ist die Voraussetzung jeder Kultur, die selbst wieder pflanzenhaft aus ihrer Mutterlandschaft emporwächst." (Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, München 1972, S. 660) Die Realität des Nährstandes sah leider ganz anders aus. Den Bauern wurde die Befreiung von der Zinsknechtschaft versprochen. Die Nazis hielten ihr Versprechen auf folgende Weise: Den Bauern wurde verboten, Darlehen aufzunehmen. Sie suchten sich andere Geldgeber, wandten sich an die Großbauern. Mit dem Ergebnis, dass sie bei ihnen in der Kreide standen. Auf diese Weise vergrößerten die Großbauern ihren Besitz. Der Bauer wurde entweder Knecht oder, je nach Alter, er trat in die SA oder SS ein.

Celan bei Heidegger (1996)

Trotz des zeitlichen Abstands, neuer Einsichten und biographischer Einzelheiten über Paul Celan und Martin Heidegger liegt keine Interpretation von Celans Gedicht „Todtnauberg“ vor, die es in seiner Ganzheit erfasste. Das Gedicht, das sowohl die Begegnung mit Heidegger als auch eine Auseinandersetzung mit dem Philosophen thematisiert, wird entweder nur summarisch behandelt oder es wird auf den biographischen Anteil zugespitzt, nämlich auf Celans Erwartung, Heidegger äußere sich über seine Nazi-Vergangenheit (vgl. Otto Pöggeler, Spur des Worts, zur Lyrik Paul Celans, Freiburg/München 1986). Jedenfalls scheint dem Gedicht keine genauere Betrachtung geschenkt worden zu sein. Nicht einmal Heidegger gibt Winke und Hinweise. So muss man zunächst von der großen Bedeutung ausgehen: „‚Todtnauberg’ – das Gedicht einer epochalen Begegnung, das Beschwören einer Hoffnung, ein Bekenntnis, welches einen Welthorizont aufreißt, ein Gedicht, in dem Nähe und Ferne, Geist und Landschaft einander vielwertig zugeordnet sind, ein Gedicht, in dem sich Gelassenheit und Ungeduld begegnen.“ (Gerhart Baumann, Erinnerungen an Paul Celan, Frankfurt am Main 1986, S. 74)
Zunächst zu den Fakten, wie sie Gerhart Baumann in seinen Erinnerungen an Celan beschreibt (S. 58ff.). Celan las am 24. Juli 1967 in Freiburg. Heidegger bemerkt: „Schon lange wünsche ich, Paul Celan kennen zu lernen. Er steht am weitesten vorne und hält sich am meisten zurück. Ich kenne alles von ihm, weiß auch von der schweren Krise, aus der er sich selbst herausgeholt hat, soweit dies ein Mensch vermag.“ – Es kam zur folgenreichen Begegnung. Für den nächsten Tag war ein Besuch im Horbacher Moor vorgesehen, musste aber wegen Regen abgebrochen werden. Teil des

Ausflugs war Heideggers Todtnauberger Hütte. Celan schrieb ins Hüttenbuch: „Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen. Am 25. Juli 1967 / Paul Celan.“
Am 1. August 1967 schreibt Celan in Frankfurt am Main das Gedicht. Im Frühjahr 1968 überreicht er es in einem Umschlag Gerhart Baumann in Paris. Es erscheint 1968 in 50 nummerierten Exemplaren. Celan sendet es Heidegger zu, dieser bedankt sich, ohne auf das Gedicht selbst einzugehen. Darüber ist Celan enttäuscht, aber es kommt trotzdem zu weiteren Begegnungen und Gesprächen. Das Gedicht ist bisher das einzige poetische Zeugnis dieses Treffens. Es erfolgt keine Korrektur, keine Zurücknahme. Das Gedicht wird in den Band „Lichtzwang“ (1970) aufgenommen, der erst nach Celans Tod erscheint:

Arnika, Augentrost, der
Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürfel drauf,

in der
Hütte,

die in das Buch
– wessen Namen nahms auf
vor dem meinen? –,
die in das Buch
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung heute,
auf eines Denkenden
kommendes
Wort
im Herzen,

Waldwasen, uneingeebnet,
Orchis und Orchis, einzeln,

Krudes, später, im Fahren,
deutlich,

der uns fährt, der Mensch,
der's mit anhört,

die halb-
beschrittenen Knüppel-
Pfade im Hochmoor,

Feuchtes,
viel.

Es sei noch anzumerken, dass gegenüber der ersten Veröffentlichung die Einfügung „(un- / gesäumt kommendes)", die zwischen den Wörtern „kommendes" und „Wort" platziert wurde, in der Buchausgabe nicht mehr zu finden ist.

Die Interpretation geht von zwei Voraussetzungen aus, die bereits anonym geworden sind. Erstens, Celan gebraucht keine Metaphern, und zweitens, er ist kein absoluter Dichter im Sinne Mallarmés. Das heißt, die Worte und Ausdrücke verweisen nicht auf etwas außerhalb von ihnen Liegendes, noch entstammen sie einem imaginären Bezirk, der hier seine Sprache findet. Das Gedicht ist weder Naturlyrik noch ein Gebilde des L'art pour l'art, das seine künstlerische Logik und seinen Inhalt rein und absolut aus sich selbst entwickelt, ohne die Außenwelt zu kontaktieren. Die einzelnen Wörter sind selbstdeutend, keine bloßen Materialien oder Zeichen, die etwas anderes repräsentieren. Vereinzelt sind

sie fast unbestimmt oder in einem Grade vieldeutig, dass eine Interpretation versagt, weil ein Einzelnes eben nur ein Dieses vorstellt. Wenn es nichts symbolisiert, ist es eben nur anwesend. Erst als kommunikatives Element erlangt es Bedeutung. Das Celansche Gedicht ist in dieser Hinsicht kein artistisches, sondern ein kommunikatives Gebilde. Die verschiedenen Wörter wenden sich nicht einem übergeordneten Sinn zu. Der Gehalt resultiert aus der Konstellation der Zeichen, die sowohl die Anordnung bedingen als auch von ihr determiniert werden. Wenn das Zeichen seine Bestimmtheit über die Kommunikation erhält, gewinnt es an Bedeutungsreichtum, indem die lyrische Form in ein graphisches Bild überführt wird. Das Wort steht nicht nur mit seiner nächsten Umgebung in Verbindung, es partizipiert am Gesamtzusammenhang. Werden Teile daraus isoliert und als autonome Einheit präsentiert, verändert sich der Gehalt. Kein Teil steht für das Ganze. Im Innewerden der kommunikativen Konstellation lassen sich Sinnkonzentrate präparieren. Das graphische Schriftbild ist weder Spielerei noch Willkür. Es bestimmt sich als offene Form, weil sie die äußere Ordnung als äußere behandelt und sich ihre eigene, gemäß den inneren Bezügen, als Resultante erstellt. Haupt- und Nebenstimmen oder Kulminationspunkte resultieren aus der bedeutungshaften Zusammenstimmung. Damit befreit sich das Gedicht von jeder Äußerlichkeit. Es ist somit dem nachzugehen, was sich in den Wörtern an Information aufspeichert, was die Konstellation an Bedeutung freisetzt.

Das Gedicht ist nicht frei imaginiert, kein Produkt künstlerischer Einbildungskraft, das nur mögliche Realitäten auskristallisiert. Die reale Begebenheit ist im Gedicht aufgehoben, nicht in der Form der Beschreibung. Einzelne Momente synthetisieren sich in der Weise, dass der damalige Ausflug sphärisch präsent bleibt. Ankunft, Einkehr, Abfahrt

und Entfernung kennzeichnen die zeitliche Abfolge. Dieser korrespondiert ein stimmungshaftes Nacheinander von Erwartung, Hoffnung und Enttäuschung. Das Zentrum, das sowohl den zeitlichen Rahmen wie die Stimmung determiniert, ist die „Hoffnung auf eines Denkenden kommenden Wort“. Das „Wort“ ist gegenwärtiges Innehalten. Das „Wort“ strukturiert das Vorher und das Nachher. Es ist von Beginn an gegenwärtig, es erscheint als Mitte, die den Anfang mit dem Ende verbindet. Das „Wort“ ist gegenwärtiges Innehalten. Das Gegenwärtige verknüpft das Vergangene, die Ankunft mit der Abreise, mit der Zukunft. Dieser Augenblick legt die zeitlichen Dimensionen zusammen. Die Präsenz des tatsächlichen Ausflugs an jenem Tag gibt dem Gedicht seine raum-zeitlichen Koordinaten, verleiht ihm den Charakter sinnlicher Gewissheit. Auf der Basis sinnlich-erfahrbarer Lebenswelt, die den Rahmen absteckt, präzisiert der einzelne Ausdruck die innere Verfassung, die der Realität des Ausflugs ihre Bedeutung gibt, ohne sich von ihr zu distanzieren. Die Bedeutung ist ihr zeichenhaft eingeschrieben.

Mit dem ersten Abschnitt ist eine erste einheitliche partielle Konstellation gegeben. Mit der Zusammenstellung von „Arnika“ und „Augentrost“, mit dem Hinweis auf „Trunk“, „Brunnen“ und „Sternwürfel“ bildet sich eine semantische Einheit und eine formale Ordnung. Es konstituiert sich eine horizontale und eine vertikale Achse. Das Achsenkreuz vereint Pflanzliches, Menschliches, Erdhaftes und Himmlisches. Während die Pflanzen genannt werden, präsentiert sich das andere in vermittelnder Weise. Das hat zur Folge, dass die vier Erscheinungsweisen gleichwertig aufeinander bezogen sind. Die Vorstellung, der Mensch sei in die Natur hineingestellt, von ihr umgeben, wird verabschiedet. Himmel, Erde, Mensch und Pflanze gehören verschiedenen Seinsbereichen an, finden jedoch zu einem gleichwertigen, symmetrischen Zusammenklang.

In der Benennung der Pflanzen konkretisiert sich die innere Verbindung. Sie beziehen sich sowohl auf Himmel, Erde und Mensch als auch aufeinander, das legt schon die zweifache Anwesenheit des Pflanzlichen nahe. Vordergründig scheint sich, gleichsam als Bestätigung, die Symmetrie im Pflanzlichen zu wiederholen. Aber in der Zuordnung liegt eine Unterordnung. Beide sind Heilpflanzen. Die Unterordnung besteht darin, dass Rachenblütler Augentrost, an zweiter Stelle genannt, vom Korbblütler Arnika abhängt. Augentrost ist ein Halbparasit, ein Wurzelschmarotzer, der der Wirtspflanze, in diesem Fall der Arnika, Nährstoffe entzieht, deshalb wird er oft auch als Milchdieb bezeichnet. Da besonders der unterirdische Spross der Arnika Heilmittel liefert, wird die Abhängigkeit klar. Arnika ist eine Wirtspflanze, Augentrost hängt von ihr ab. In ihrer Erscheinungsweise wie im Verhältnis innerhalb der Konstellation sind die Heilpflanzen äquivalent, jedoch unterirdisch besteht ein Schmarotzerverhältnis. Aufgrund der exponierten Stellung zeigt sich hier der Zusammenhang von Denken und Dichten. Sie gehören zusammen, es ist ein Nebeneinander, kein Oben-Unten-Verhältnis. In der Art der Zuordnung manifestiert sich die Erwartungshaltung des Rachenblütlers, die in der „Hoffnung auf ein kommendes Wort“ besteht. Dieses „Wort“ ist inhaltlich unbestimmt. Nicht der Zweck, der sich darin erfüllt – um sich an die Wörtlichkeit von „Augentrost“ zu klammern –, Trost und Aufklärung zu geben.

Das zunächst formal erscheinende Verhältnis gewinnt über das „Wort“ seinen Sinn. Das „Wort“ ist sowohl kommunikatives Element zwischen „Arnika“ und „Augentrost“ als auch verbindende Mitte der vier Seinsbereiche. Trotz seiner Funktion bleibt es weiterhin unbestimmt und wird es bis in alle Zukunft unbestimmt bleiben, weil es sich nicht einstellt. Der Philosoph schweigt. Damit zerfällt die anfänglich intentionierte

Konstellation. Die Szenerie verwandelt sich, der Blick wendet sich nach draußen: „Waldwasen, uneingeebnet, / Orchis und Orchis, einzeln“. Das Ausbleiben des „Worts“ zerbricht das symmetrische Zusammen. An die Stelle von „Arnika“ und „Augentrost“ rückt die Pflanze „Orchis“, das Knabenkraut. Beide Pflanzen kommunizieren nicht miteinander. Die Konjunktion „und“ drückt keine Verbindung aus. Das Knabenkraut steht für sich. Diese Ansicht kann dadurch abgestützt werden, dass die Pflanze neben Nährwurzeln noch Wurzelknollen, die als Vorratsspeicher dienen, ausbildet. Das Knabenkraut stellt somit autonomes Dasein vor, das keiner Gemeinschaft bedarf. Die erhoffte Begegnung von Dichter und Denker, die ihren Grund im „kommenden Wort“ hat, weicht der tatsächlichen Nichtbegegnung. Damit fehlt auch jeder Grund der dichterisch vorgestellten Konstellation von Himmel und Erde, von Pflanze und Mensch. Eher unmerklich angedeutet als fest konturiert entzieht sie sich in die Realität, in die Umgebung dessen, was die Erinnerung festhält: „der Trunk aus dem Brunnen“, der „Sternwürfel“ und die „Hütte“.
Es folgt der Absprung. Im „später“ manifestiert sich sowohl Entfernung als auch Distanzierung. Die zeitliche Form des Nachher bestimmt die Nichtbegegnung als etwas Vergangenes, das nun abgeschlossen ist. Die Möglichkeit eines kommenden und zukünftigen Bezugs wird verworfen. Die Erinnerung sieht keine Wege, die zusammenführen, vielmehr bleiben die „halb- / beschrittenen Knüppel- / pfade im Hochmoor“ haften. Aus der erhofften Begegnung, im Sinne einer Zusammengehörigkeit und eines gleichgesinnten Austausches von Dichten und Denken, wurde ein alltäglicher Ausflug. Der Übergang zu einer Wahlverwandtschaft misslingt. Das Gedicht thematisiert dieses Ereignis einer Nichtbegegnung. Das ist nicht nur offen und kommunikativ hinsichtlich seines inneren Aufbaus, es ist auch kommunikativ hinsichtlich seines Lesers. Es wendet

sich an Heidegger und erwartet von ihm eine Antwort. Heidegger jedoch äußert sich weder über das Gedicht noch über Celans Eintrag ins Hüttenbuch. Die Tatsache, dass er sich nur für die Übersendung des Gedichts bedankt, mag Celan den Eindruck vermittelt haben, er habe weder das Gedicht noch sein Anliegen verstanden. Denn, noch immer wartet das Gedicht auf das „Wort". Dass sich das Gedicht an den Denker wendet, zeigen Anspielungen und Bezüge, die zum Gehalt des Gedichts gehören. Durch die Integration von philosophischen Gedankenfiguren und Motiven verliert das Gedicht seine illustrierende Funktion und erhält das, was man als Erkenntnischarakter bezeichnen könnte.

Das Gedicht, das aus nur einem einzigen Satz besteht, ist zweigeteilt. Mit Blick auf Heidegger kann man den ersten Teil als den Bereich bezeichnen, der philosophisch als Seinsart der „Eigentlichkeit" bestimmt wird. Die „Eigentlichkeit" expliziert das Gedicht mit der Idee des Gevierts, das Heidegger beispielsweise in seinem Vortrag über Hölderlins Erde und Himmel ausführlich erläutert (Martin Heidegger, Hölderlins Erde und Himmel, Vortrag vom 18. Januar 1960 an der Universität Heidelberg). Das Geviert, oder die Seinsfuge, bestimmt sich als unendliches Verhältnis von Himmel und Erde, von Mensch und Gott. Offensichtlich geht Celans Konstellation von Erde, Himmel, Mensch und Pflanze auf das philosophische Geviert zurück. Die leicht veränderte, jedoch bruchlose Überführung ins Dichterische gelingt Celan, weil Heidegger das Wesen des Gevierts nicht in Auseinandersetzung mit Platon, Aristoteles oder Kant entwickelt, sondern im Bereich der Kunst. Für den späten Heidegger bringt das Dichterische, nicht die Metaphysik, die Verfassung des wahren Seins in den Blick. Daseinsanalytik oder kategoriale Systematik begreift nur Seiendes, niemals das Sein selbst. Dagegen steht das wahre Dichterische im Banne des Seins, das sich allerdings

verbirgt, aber die Dichtung bedenkt das Geschick des Seins in seiner Verborgenheit. Sie lässt Himmel und Erde, Gott und Mensch als die vier Stimmen des Geschicks erscheinen. Sie lässt das Geviert erscheinen als Schein, das heißt, es hat sich noch nicht verwirklicht. Es bleibt aus oder es verweigert sich. Weil es vom Sein abhängt, ist das unendliche Verhältnis des Gevierts als kommendes zu denken. Das Geviert resultiert aus der Seinsschickung. Diese bestimmt das Wesen des Gevierts. Celan nimmt die philosophische Figur des Gevierts auf. Die leichte Veränderung von Himmel, Erde, Mensch und Gott in Himmel, Erde, Mensch und Pflanze indiziert eine radikale Differenz zwischen dem Dichter und dem Philosophen, insofern, als sich das Gedicht jeder Art von Transzendenz verweigert, gleich dem jüdischen Bilderverbot. Anstelle von verdeckten oder vergegenständlichten Transzendenzreflexen nennt das Gedicht ein Nahes oder Nächstes, die Pflanze. Es überschreitet nicht die sinnliche Welt. So ist sein Geviert nicht dem wesenlosen Sein, sondern dem sinnlich fassbaren Wort zugeordnet. Das Wort soll die vier Stimmen ertönen lassen. Wie Heidegger an Hölderlin erläutert, kommt der „große Aufgang“ zu „Geringem“. Celan erhofft sich weniger, nur ein geringes Wort. Dabei bestimmt das „Wort“ sowohl den Dichter als auch das Gedicht. Es richtet über das Verhältnis von „Arnika“ und „Augentrost“ wie über das Geviert. Mit der Verweigerung des „Worts“ bricht die Sphäre der „Eigentlichkeit“ zusammen, damit auch das Geviert. Dies hat, wie der zweite Teil zeigt, einen Rückfall in die „Uneigentlichkeit“ zur Folge. Der Mensch ist keine Stimme des Gevierts, er ist nur noch das banale „Man“, das weder richtig zuhört noch darauf achtet, was es spricht. Sein Sprechen ist eine Gerede, eine „Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses“ (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1986, S. 170). Aber im Rückgang auf den Zustand der „Uneigentlichkeit“

(S. 170), die „von den primären und ursprünglich-echten Seinsbezügen“ abschneidet, erfolgt eine Umkehrung:
Die „Eigentlichkeit“ verflüchtigt sich nicht, sie bestimmt sich selbst als Gerede, somit nur als eine andere Form der „Uneigentlichkeit“. Das Gedicht bringt etwas zum Vorschein, was philosophisch eine Zumutung darstellt. Es entlarvt aus der Perspektive der „Uneigentlichkeit“ die „Eigentlichkeit“ als etwas „Uneigentliches“. Das ist deshalb eine Zumutung, weil von der „Eigentlichkeit“ die „Uneigentlichkeit“ beurteilt werden kann, nicht jedoch umgekehrt.
Das Gedicht belässt es nicht bei dem Geviert, bei „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“. Weitere Motive sind eingesprengt. So reflektiert die Verbindung von „Wort“ und „Hütte“ die Aussage: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.“ (Martin Heidegger, Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, S. 145) Korreliert man Heideggers Aussage mit der entsprechenden Zeile, erfährt der Bezug „Arnika“ und „Augentrost“ eine Zuspitzung. Das Verhältnis von Dichter und Denker wird nicht mehr anerkannt, sondern steht zur Debatte, nicht auf der Ebene des Dichtens und Denkens selbst, aber in persönlicher und menschlicher Hinsicht. Das „Wachen“ der Denkenden und Dichtenden ist kein apersonales Tun, das sich völlig abgelöst von ihnen vollzieht. Wohl für Heidegger, wenn er sagt: „Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht.“ (Martin Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, S. 33) Nicht für das Gedicht, in dem der Dichter als leibhaftiges Wesen und nicht als lyrisches Ich präsent ist. Das kommende „Wort“ ist kein Wort der Sprache und damit des Seins, es ist nicht die Mitte des Gevierts, das

die Stimmen des Seins vermittelt. Es ist die Gemeinsamkeit zwischen Dichter und Denker. Das Ausbleiben des „Worts“ dementiert das Gemeinsame. Der „Waldwasen“ – Gegenbild zu Heideggers „Lichtung“ –, ein Freiplatz inmitten des Waldes, belichtet, was anfänglich verborgen war, nämlich die Beziehungslosigkeit von Dichten und Denken.
Zur fehlenden Gemeinsamkeit gesellt sich die Erfahrung des Kruden, des Rohen und Unmenschlichen. Diese Erfahrung führt ihn wieder zur alltäglichen Realität zurück. Vom Geviert, vom Haus des Seins, vom Bezug Dichten und Denken bleiben körperlich-taktile Eindrücke und Empfindungen haften. Diese signalisieren kein Absinken oder Erschlaffen bewusster Wahrnehmung. Ihre Schärfe ermisst sich an dem, wovon sie sich abwenden. Celan spricht von „Knüppelpfaden“ – Knüppel sind Rundhölzer – diese sind mit Heideggers Holz- und Feldweggedanken assoziiert. Der Vergleich verstärkt den Kontrast, lässt noch einmal die Verschiedenheit zum Ausdruck kommen. Was dem Denker der Feldweg: „Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist. Die Gefahr droht, dass die Heutigen schwerhörig für seine Sprache bleiben. Ihnen fällt nur noch der Lärm der Apparate, die sie fast für die Stimme Gottes halten, ins Ohr“ (Martin Heidegger, Der Feldweg, Frankfurt am Main 1969, S. 4f.) – sind dem Dichter die Knüppelpfade. Während der eine Zuspruch erfährt, spürt der andere nur Feuchtigkeit. In den abschließenden Worten „Feuchtes / viel“ stecken einerseits das Moment des wenig Fassbaren und andererseits der Gegensatz zum Einen, das sich doch der bunten Vielheit entgegenstellt. Die letzte rückblickende Wahrnehmung ist die des wenig Handgreiflichen und des fast Unbestimmten, das man als qualitätslose Indifferenz bezeichnen könnte. Die qualitätslose Indifferenz bildet nicht das Gegengewicht zum

anfänglichen Geviert. Sie ist Resultat dessen, was sich vorher einbildete und ausformulierte. Das Gedicht macht die Probe aufs Exempel. Es öffnet sich Heideggers Vorstellungen, bildet sie gleichsam mimetisch ab. Aber je mehr es diesen nachspürt, umso mehr enthüllen sie sich als Schein. Das Ausbleiben des Worts, das doch wesentlich zur Bestimmung der Seinsfuge gehört, dieses Ausbleiben auch in weiterer Zukunft, verwandelt die Rede vom Geviert zum Geschwätz. Wer sie beim Wort nimmt, dem wird mitgeteilt, dass es gar nicht so ernsthaft gemeint sei.

Celans Erwartung einer wahlverwandten Zusammengehörigkeit basiert auf einer Konvergenz, die dem Gedicht vorausgeht, sich aber auch im Gedicht wiederfindet. Heideggers Destruktion der abendländischen Metaphysik als Ausdruck der Seinsvergessenheit wie die besondere Herausstellung der Dichtung mögen Celan bewogen haben, seine moralischen Bedenken hinsichtlich Heideggers Nazismus zurückstellen oder zumindest auf eine Ebene zu bringen, die das rein Biographische hinter sich lässt. Gerade für den späten Heidegger rücken die Sprache und jene Kunst, die sich sprachlich artikuliert, ins Zentrum. Denn einer der Gründe für die Seinsvergessenheit besteht in der einseitigen Interpretation des Logos, dem Gesetz, dem Natur, Mensch und Götter unterworfen sind, als Vernunft, die sich in der Folge in eine instrumentelle menschliche Subjektivität verändert und als formale Logik ihren Siegeszug antritt. Die Vernunft verkommt zu einem technischen Werkzeug, ist nur noch ein Wissen, ein Know-how. Das Wissen bleibt nicht mehr auf das Sein bezogen, es transformiert das Sein selbst in ein Objekt seiner Begierde. Der Höhepunkt der Seinsvergessenheit besteht in der Auslegung des Seins als Nichts, wie es im Nihilismus geschieht, dessen Herrschaft noch immer anhält. Die Überwindung des Nihilismus – Heideggers Kehre – vollzieht sich, indem man auf

das Sein hört. Dies geschieht, wenn man den Logos, wie er sich in grauer Vorzeit bei den Vorsokratikern ursprünglich zeigte, nicht als etwas Logisches deutet, sondern als Sprache, jenseits philosophischer Kategorien oder künstlerischer Symbolik. Man kann nur das Sein vernehmen, wenn es spricht. Die Sprache ist eine Erscheinungsweise des Seins. Jede Besinnung auf das Sein selbst ist eine, die das Wesen der Sprache erhellt. Die Plattform der Sprache ist die Dichtung, weil sie hier nicht im Dienst technischen Gebrauchs wie der Mitteilung steht. Denker und Dichter rücken nun zusammen, da sie beide auf die Sprache bezogen sind. Aus der Perspektive der Sprachlichkeit werden die einzelnen Künste beurteilt. Die Dichtung steht an oberster Stelle, weil sich in ihr die Sprache selbst artikuliert, während alle anderen Künste nur insoweit anerkannt werden, als sie dichterische Momente enthält. Dichten und Denken wohnen nahe beieinander, weil sie beide auf das angewiesen sind, was das Wort sagt.

In dieser Seinshaltigkeit des Dichterischen, das damit seine Vorherrschaft über die anderen Künste begründet, konvergieren Celan und Heidegger. Auch für Celan ist die Dichtung mehr als Kunst. Die Kunst gerät nur insoweit in den Blick, als sie dichterisch, das heißt sprachlich ausgedrückt werden kann. Das Verhältnis von Kunst und Dichtung kann an seinem Gedicht „Bei Brancusi, zu zweit“ (Paul Celan, Gesammelte Werke, Bd. 2, Frankfurt am Main 1983, S. 252) erläutert werden: „Wenn dieser Steine einer / verlauten ließe, / was ihn verschweigt: / hier, nahe-bei, / am Humpelstock dieses Alten, / tät es sich auf, als Wunde, / in die du zu tauchen hättst, / einsam, / fern meinem Schrei, dem schon mit- / behauenen, weißen.“ Das Gedicht übersetzt nicht die plastischen Qualitäten, bringt keine ästhetische Erfahrung begriffslos zum Ausdruck. Brancusis Werke siedeln sich am Horizont des Dichterischen an, weil sie selbst sprachlichen

Charakter besitzen. Das Gedicht ist keine Kunst über Kunst. Brancusis Skulpturen bestimmen sich als kommunikatives Element innerhalb des Dichterischen. Für den Dichter sind die Bildwerke stumm, beredt werden sie, wenn er ihnen eine sprachliche Qualität zuweist. Diese drückt sich als Schrei aus, jedoch im Zustand des Verschweigens. Die Entdeckung des Sprachlichen an der Kunst ist die Voraussetzung dafür, dass sie von der Dichtung überhaupt wahrgenommen werden kann. Und, Kunst ist dann Kunst, wenn sie am Dichterischen partizipiert. Die Plastiken sind zunächst bloße Steine, ihre künstlerische Qualität erhalten sie über den in den Stein eingeschlossenen Schrei. Weil das Wesentliche der Plastiken das Sprachliche ist, findet nur das Sprachliche Eingang in das Gedicht. Darin besteht die Konvergenz zwischen Heidegger und Celan.

Jedoch kann an diesem Gedicht zugleich die Divergenz, gar die Disparatheit gekennzeichnet werden. Celan trennt Kunst von Dichtung nicht wegen der mangelnden Sprachlichkeit selbst, sondern weil in der fehlenden Sprachlichkeit das Menschliche ausgeschlossen ist. Das Gedicht ist ein Gegenüber, mit dem man Zwiesprache hält. Um mit dem Gedicht ins Gespräch zu kommen, muss es nicht nur sprechen, es muss auch „gestaltgewordene Sprache eines Einzelnen“ sein. Das Gedicht, das den einzelnen anspricht, darf nicht das Menschliche verlassen. Auch das dichterische Wort steht „unter dem Neigungswinkel des Kreatürlichen“ (Bd. 3, S. 197). Dagegen verlässt die Kunst das Menschlich-Kreatürliche, sie „ist ein Heraustreten aus dem Menschlichen“, kurz, diese Kunst „schafft Ich-Ferne“ (S. 193). Man könnte auch sagen, Celan hält am anthropomorphen Charakter der Kunst fest. Dieser wird durch die Sprache garantiert.

Das Gedicht wendet sich aber nicht einem allgemein Menschlichen zu, spricht nicht von einem ganzheitlichen

Menschenbild, das sich symbolisch ausdrückt, damit sich nun jeder Leser angesprochen fühlt. Sein Ort ist gerade das Hinfällige und Vergängliche. Es hält den verschwindenden Augenblick fest, der sich, ob seiner Punktualität, sogar der Erinnerung zu entziehen droht.

Die Anwesenheit von verschwindender Gegenwart und Kreatürlichkeit findet sich auch im Brancusi-Gedicht. Die Zeile „am Humpelstock dieses Alten“ holt ein Geschehen ein, das für den Kunstbetrachter bedeutungslos ist. Es wird nicht darauf aufmerksam gemacht, dass Brancusi zum Gehen einen Stock benutzte, sondern darauf, dass sich Brancusi „am 6. Januar 1955, gegen 19 Uhr 55 einen Oberschenkelbruch zuzog. Am 3. Mai wird er aus dem Krankenhaus entlassen. Er baut seine Krücken um, kürzt sie, unterlegt sie mit stärkeren Gummischeiben, überzieht die Armstützen mit Moltonstoff.“ (Pontus Hulten/Alexandre Istrati/Natalia Dumitresco, Brancusi, Stuttgart 1986, S. 254) Dieser Einbau des Kreatürlichen in das Gedicht ist für Celan unerlässlich. Nicht für Heidegger, für ihn ist die Dichtung von dieser Kreatürlichkeit abzutrennen. Das Wort bedenkt nicht das Hinfällige, es bezieht sich auf das sich verbergende Sein. Gerade das anthropomorphe Element drückt Seinsvergessenheit aus. Die Kunst schafft Ich-Ferne, jawohl, damit das Sein vernommen werden kann.
Eine Philosophiegeschichte im Sinne Celans, wie sie etwa Nietzsche konzipierte, ist in Heideggers Augen abzulehnen, kann wiederum nur Ausdruck der Seinsvergessenheit sein. Nietzsche wählt gerade jene Philosophen aus, die als Person fassbar sind, denn „an Systemen, die widerlegt sind, kann uns eben nur noch das Persönliche interessieren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare.“ (Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Bd. 1, München 1980, S. 803)

Damit lässt sich die sachliche Differenz zwischen Celan und Heidegger bestimmen. In Celans Dichtung vermitteln sich zwei Momente. Einerseits spricht das Gedicht im Namen eines „ganz Anderen“ und „hält unentwegt auf jenes ‚Andere’ zu“ (Paul Celan, Gesammelte Werke, Bd. 3, Frankfurt am Main 1983, S. 197), aber andererseits steht es unter dem Neigungswinkel des Kreatürlichen. Dieses Spannungsverhältnis konstituiert das Dichterische. Bei Heidegger ist das Dichterische ausschließlich seinsbezogen, wobei nicht das Gedicht auf das Sein ausgerichtet ist, sondern das Sein spricht – die Richtung verläuft vom Sein zum Gedicht, nicht umgekehrt. Dabei ist es völlig gleichgültig, welchen Status das Sein besitzt, ob es sich verbirgt oder sich in die Unverborgenheit entlassen hat oder ob es sich als Nichts maskiert. Im Ausschluss des kreatürlichen Daseins kristallisiert sich somit auch das grundlegende Missverständnis. Celan erwartet von Heidegger ein menschliches „Wort“, kein „Wort“, das dem Bereich des Seins entspringt. Für Heidegger ist ein derartiges Wort kein Thema, und das Sein hat sich noch nicht geäußert.

Auf die fehlende Identität von Person und Werk macht das Gedicht die Probe. Indem es philosophische Motive aufnimmt, appelliert es an den Denker. Da sich dieser nicht äußert, weder zum Anliegen noch zu den integrierten Motiven, verfehlt es sowohl den Privatmann wie den Philosophen. Das Gedicht wendet sich an die Person, die für das Werk steht. Das Gespräch bleibt aus. So ist das Gedicht weiterhin einsam: „Es ist einsam und unterwegs.“ (S. 198)

Dialektik und Ontologie, von Heidegger zu Sartre

Heideggers Destruktion der Ontologie wendet sich gegen den Rationalismus. Die Ontologie ist seinsvergessen. Sein wird als Seiendes betrachtet, dieses wiederum nur als bloßes Material. Heidegger geht von der Polarität von Denken und Sein aus. Das Bewusstsein vom Sein verändert sich mehr und mehr in reines Bewusstsein, in dem das Sein in der Bewusstseinstatsache verschwindet. Heidegger rückt das Sein wieder ins Zentrum. Das erfordert eine andere Zugangsweise, jenseits von Rationalität. Der neue Zugang wird durch Husserls Phänomenologie vorbereitet. Husserls wollte zu „den Sachen selbst". Weil das Sein weder eine Sache noch eine Idee ist, also überhaupt kein Objekt, jede Reflexion aber das Sein vergegenständlicht, deshalb bedarf es anderer Möglichkeiten, die es offen lassen, ob das Sein rational zu erkennen ist. Der Enthüllung des Seins muss eine Kritik der logischen Erkenntnis vorausgehen. In „Sein und Zeit" werden die Kategorien von den Existenzialien getrennt. Existenzialien sind „Seinscharaktere des Daseins" (Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1972, S. 44). Die Kategorien bestimmen das Apriori des Logischen. Das Logische folgt aus den Seinsbestimmungen, während die Existenz das Sein selbst freilegt. Die Existenzialien gehen den Kategorien voraus. Kategorien ordnen und strukturieren, während sich das Sein selbst in den Existenzialien ausdrückt. Im ersten Fall wird das Sein als Material behandelt, im zweiten spricht sich das Sein aus.

Das führt zu einer anderen Erkenntnistheorie, die keine mehr ist. Erkenntnisfähiges Bewusstsein wird durch Auslegen und Verstehen ersetzt. Jedes Wahrnehmen ist bereits ein Verstehen, kein logisches Präformieren. Das Sein ist nicht zu begreifen, sondern zu verstehen, aus dem Verstehen erfolgt die

Auslegung. Begriffe, Kategorien, Urteile, der gesamte Bereich des Logischen sind Ausdruck der Seinsvergessenheit, denn „logistisch wird das Urteil in ein System von ‚Zuordnungen' aufgelöst, es wird Gegenstand eines ‚Rechnens', aber nicht zum Thema ontologischer Interpretation" (S. 159). Unter diesem Gesichtspunkt lässt es sich Heidegger nicht entgehen, das erkenntnistheoretische Modell von Subjekt und Objekt zu kritisieren. Souverän stellt er das Subjekt-Objekt-Verhältnis als selbstverständlich hin, um es als bloße ontische Beziehung abzuwerten. Es ist nur eine formale Auslegung, die sich durch „Leerheit" (S. 60) auszeichnet. Am Subjekt-Objekt-Bezug kritisiert er, dass Erkennen weder im Objekt, in der Welt oder in der Natur, noch im Seienden, dem Menschen, aufzufinden sei. Es ist ein Modell, das als solches Rätsel aufgibt. „Es ist ungeklärt, was Erkennen überhaupt sei." (S. 61) Es handelt sich hierbei um eine Argumentationsfigur, die Heidegger ständig anwendet, wenn er sich auf den Sachverhalt nicht einlassen will. Es kommt ihm nicht in den Sinn, dass sich Modelle erst durch Differenzierung und Entfaltung bewähren. Obwohl er indirekt wieder anerkennt: „Im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen Seinsstand zu der im Dasein je schon entdeckten Welt. Diese neue Seinsmöglichkeit kann sich eigenständig ausbilden, zur Aufgabe werden und als Wissenschaft die Führung übernehmen für das In-der-Welt-sein. Das Erkennen schafft aber weder allererst ein ‚commercium' des Subjekts mit einer Welt, noch entsteht dieses aus einer Einwirkung der Welt auf ein Subjekt. Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins" (S. 62), keine „Seinsart" (S. 61). Das Sein des Daseins, das heißt das menschliche Leben, ist ontologisch als Sorge bestimmt. Aus dem Sorgecharakter resultiert ontisch das Logische oder das Apriori. Das Logische entspringt der Sorgestruktur oder weniger ontologisch formuliert: der Selbsterhaltung.

Bleibt anzumerken, dass Heidegger erstens mit dem Subjekt-Objekt-Modell Schellings Frage im Blick hat: „Wie kommt das Subjekt zum Objekt und umgekehrt?“ Zweitens gibt er dem Erkennen eine Ursprünglichkeit, die niemand behauptet. Die Frage: „Was ist Erkenntnis?“ ist doch nicht identisch mit der Frage: „Was ist der Ursprung des Erkennens?“ Daran wird Heideggers Pseudoradikalität deutlich. Zunächst verwirft er eine Gedankenfigur, die an späterer Stelle unvermerkt und leicht verändert wieder auftaucht.
Der frühe Heidegger beabsichtigte in „Sein und Zeit“, das Sein zu verstehen und auszulegen. Dies geschieht mit Hilfe der Existenzialien. Diese bedürfen weiterer Bestimmungen, um evident zu sein. Er orientiert sich an der Sprache, an der Frage nach dem Ursprung und an der Ganzheit. Die Sprache verdrängt das Logische, durch die Frage nach dem Ursprung enthebt er sich aller Geschichtlichkeit, die Ganzheit ist das Kriterium, ob eine Sache ontologisch würdig ist. Nur Ganzheitscharaktere finden in der Ontologie Eingang. Was ohne Ganzheit, ist als uneigentlich zu betrachten. Die Zeit, mit ihrer Ganzheit Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft, gehört zum Sein, während der Raum, als Nähe und Ferne, als uneigentlich ausscheidet. Oder, das Dasein mit seiner offenen Zukunft ist uneigentlich. Erst der Bezug zum Tod vervollständigt das Dasein. Als Ganzheit bestimmt, überschreitet es die Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit.

Heidegger kann die Sprache und die Ursprünglichkeit ins Zentrum stellen, was er aber nicht vermag – dies bringt seine Ontologie zum Einsturz – ist, Ganzheit als ontologische Funktion zu legitimieren. Ganzheit ist ein Denkprodukt, dabei ein äußerst formales. Wenn Heidegger die Ganzheit ontologisiert, heißt dies nichts anderes, als dass im Inneren des Seins Logisches haust.

Vom Sein des Seienden sollte zum Sein des Seins fortgeschritten werden. Es blieb beim Seienden. Der späte Heidegger kam auf die Idee, dass sich das Sein verbirgt. Es ist weder zu verstehen noch auszulegen. In seiner Verborgenheit ist es das Nichts. Das Resultat ist Heideggers „Identität und Differenz“. In seiner Rede „Der Satz der Identität“ von 1957, der Epoche absoluter Seinsabkehr, wiederholt er, trotz aller „Kehre“, die Zweiteilung von Un- und Eigentlichkeit. Bei der Analyse treten zwei Arten von Identität zutage. Die erste Art ist die Gleichung von A = A, die zweite Art meint Dieselbigkeit.
Die Identität A = A gehört selbstverständlich ins Zeitalter der Seinsvergessenheit, das sich durch das Gestell bestimmt. Gestell meint, dass Mensch und Natur, Denken und Sein einander herausfordern. Das gegenseitige Stellen führt zur Verbergung. Die Natur verbirgt sich, indem sie sich nur als quantitative Größe zeigt, der Mensch, indem er sich als Beherrscher der Natur aufspielt. Heidegger setzt mit der Dieselbigkeit eine ontologische Identität. Bei der Identität A = A wird eine Relation gesetzt, das Sein wird mit dem Denken verknüpft. Sie treten als Verschiedene in eine Verbindung. Dagegen wird in der Dieselbigkeit ein Zusammengehören formuliert. Denken und Sein, logisch verschieden, gehören nun ontologisch ins Selbe. Die Relation ist ausgelöscht. Das Denken, das dem Sein gehört, ist ein vernehmendes Denken. Der Mensch hört auf das Sein.
Im Gestell dominiert das vorstellende Denken. Dieses Denken hat nichts mit Vorstellung im Sinne von Anschaulichkeit zu tun, sondern das Denken stellt Seiendes als Objekt vor sich, wie ein Boxer im Ring, der seinen Gegner stellt, um ihn entscheidend zu treffen.
Heidegger beschreibt das Gestell als Subjekt-Objekt-Modell. Aus diesem resultiert der Identitätssatz A = A, daraus wiederum die Seinsvergessenheit. Das Sein wird als objektiv Seiendes

hingestellt, das objektivierte Seiende vom subjektiven Denken formiert. Der Identitätssatz ist Ausdruck subjektiver Herrschaft, die zur Verstellung und Verbergung des Seins führt. Die Identität als Zusammengehören jedoch ist eine, die das Sein vernehmen lässt. Das Gestell ist einerseits ein seinsgeschichtlicher Zustand, andererseits ein Index der Seinsvergessenheit. Im Gegenmodell der Seinshörigkeit kommt es darauf an, auf die Sprache zu hören. Im „Zusammengehören“ steckt nicht nur das Hören, sondern auch die Hörigkeit. Dass im Zusammengehören der Mensch zum Leibeigenen des Seins wird, entgeht Heidegger. Die Sprache des Seins ist der Befehl. Das vernehmende Denken ist kein Denken mehr, sondern Unterwerfung. Dem würde Heidegger sicherlich den biblischen Spruch entgegnen: „Mein Joch ist sanft.“ Der Herr, ob Heidegger oder das Sein, versteht nie, warum der Knecht sein Sklavendasein abwirft. Er hatte es ja so gut. Heidegger verbleibt im Herrschaftsdenken. Das eine muss sich immer dem anderen unterwerfen. Freiheit von Herrschaft versteht Heidegger nicht. Die Vorstellung, dass erst entfaltetes Denken, das sich selbst kritisiert und damit überschreitet, zum Sein führt, ist für ihn Ausdruck von Seinsvergessenheit.

Die ontologische Frage nach dem Ursprung sperrt solche Gedanken aus. Sie führt automatisch zum Herrschaftsdenken. Die Frage nach dem Ursprung ist eine nach der Herrschaft. Seine Herrschaftsvorstellung ist Besitzdenken. Wenn der Mensch die Natur beherrscht, dann besitzt er sie. Das Sein, das Anwesen oder der Hof, besitzen den Knecht, wie der Mensch zum Sein gehört. Wer hört, wird von etwas in Besitz genommen. In der Identität A = A steckt ein Vertragsverhältnis, das möchte Heidegger negieren. Das Vertragsverhältnis wird zugunsten der Leibeigenschaft aufgehoben. Denn die Leibeigenschaft kommt ohne Vertrag, ohne Verknüpfung aus.

Der Knecht gehört zum Hof. Er bekommt sein Bett und sein Essen, vor allem braucht er sich keine Sorgen mehr zu machen.

Der Identitätssatz ist ein Zerfallsprodukt. Heidegger ersetzt ihn durch die archaische Form der Dieselbigkeit, durch Parmenides erstmals formuliert. Demgegenüber, ob Zerfall oder seinsvergessen, ist der Identitätssatz der erste Ausdruck von Aufklärung. Das Eine und das Andere sind eben nicht dasselbe. Die Gleichsetzung bezeichnet auch die Trennung. Durch die Trennung zeigen sich die beiden Werte in ihrer Unabhängigkeit, weil sie eben nicht zusammengehören. Das Eine oder Andere können übereinstimmen, ohne dasselbe zu sein. Mit der Exhumierung der Dieselbigkeit negiert Heidegger jeden ontologischen Freiheitsanspruch. Es hängt vom Sein ab, ob oder inwieweit der Mensch vom Sein freigelassen wird. Das Denken dankt dem Sein gegenüber ab. Aber, dass das Sein das Denken aufruft, um Sein zu werden, das ist für Heidegger ausgeschlossen.

Im Gegensatz zu Heidegger, der sich mehr und mehr mit Hilfe der Etymologie dem Geschick des „Seyns“ zuwendet, führt Sartres Weg vom Sein zur Verknüpfung des Existenzialismus mit dem Marxismus. Sein Ziel ist eine Dialektik struktureller Anthropologie. Für Heidegger eine Verfallsform der Ontologie. Dem marxistisch orientierten Hauptwerk „Kritik der dialektischen Vernunft“ geht die Kritik am Marxismus in „Marxismus und Existenzialismus“ voraus. Sartre wirft den Marxisten, insbesondere den Stalinisten, vor, dass das menschliche Leben keine bestimmende Rolle spiele. Der Marxismus ist menschenverachtend: „Wir werfen dem zeitgenössischen Marxismus vor, dass er alle konkreten Bestimmtheiten des menschlichen Lebens dem Zufall zuschreibt und für die historische Totalisierung nicht mehr als das schiere Gerippe

abstrakter Allgemeinheit übrighält."(Jean-Paul Sartre, Marxismus und Existenzialismus, Reinbek 1983, S. 68) Es fehlt eine Anthropologie: „Die stalinistischen Marxisten sind den Ereignissen gegenüber blind. Da sie ihren Sinn ganz auf das Allgemeine reduziert haben, erkennen sie billig an, dass ein Rest bleibt, aber sie machen aus diesem Rest einfach eine Wirkung des Zufalls." (S. 101) Dagegen ist der Gegenstand des Existenzialismus „der Einzelmensch im gesellschaftlichen Feld, in seiner Klasse inmitten der Kollektivgegenstände und anderer Einzelmenschen, also das entfremdete, versachlichte, mystifizierte Individuum". Existenziale Aufgabe ist eine „dialektische Totalisierung": sie muss die „Handlungen, die Affekte, die Arbeit und die Bedürfnisse ebenso wie die ökonomischen Kategorien umfassen, sie muss gleichzeitig den Handelnden wie das Ereignis in das historische Ganze einfügen, ihn durch Beziehung auf die Richtung des Werdens definieren und genauestens den Sinn des Gewärtigen als solchen bestimmen." (S. 107) Sartre legt ein Programm auf, das kaum einzulösen ist. Allerdings spricht er nicht nur davon, er macht sich an die Arbeit. Sein Werk über Gustave Flaubert ist ein Paradigma dialektischer Totalisierung: „Der Mensch ist nämlich niemals ein Individuum; man sollte ihn besser als ein einzelnes Allgemeines nennen: von seiner Epoche totalisiert und eben dadurch allgemein geworden, retotalisiert er sie, indem er sich in ihr als Einzelheit wiederhervorbringt." (Jean-Paul Sartre, Der Idiot der Familie, Band 1, Reinbek 1986, S. 7)

Was versteht Sartre nun unter Dialektik? Dialektik ist kein universelles Gesetz, sie beschränkt sich auf die menschliche Geschichte. Sie gibt der Geschichte nicht nur eine Struktur, sie arbeitet deren Wahrheit heraus. Dadurch ist sie eine objektive Form der Erkenntnis. Die Geschichte entwickelt sich selbst

dialektisch. Als solche ist sie der Vernunft zugänglich. Deshalb definiert Sartre sie als Vernunft des Seins und des Erkennens. Dialektik und Vernunft sind dasselbe. Als dialektische Vernunft erfasst sie nicht nur die Naturgesetze der Geschichte, sie kommuniziert auch mit ihr durch „Intelligibilität". Sie ist das Verbindungsstück von dialektischer Vernunft und geschichtlicher Existenz. Intelligibilität resultiert aus der Totalisierung. Totalisierung ist eine Synthese des Verschiedenen: „Vermittels der Vielheiten bewerkstelligt sie jene synthetische Arbeit, die aus jedem Teil eine Äußerungsform des Ganzen macht und die das Ganze durch die Vermittlung der Teile auf sich selbst bezieht. […] In einer doppelten Bewegung vervielfacht sich also die Vielheit bis ins Unendliche, und jeder Teil tritt zu allen anderen und zu dem entstehenden Ganzen in Gegensatz, während die totalisierende Aktivität alle Bande wieder anzieht und aus jedem differenzierten Element ihren unmittelbaren Ausdruck und ihre Vermittlung gegenüber den anderen Elementen macht." (Jean-Paul Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, Hamburg 1980, S. 46)

Die Totalisierung synthetisiert Erkenntnis und geschichtliches Sein. Der Gegenstand der Totalisierung ist der einzelne, der sich selbst als totalisierende Aktivität erfährt. Das individuelle Leben erweist sich als Wahrheit, wenn es sich als dialektische Bewegung begreift. Die marxistische Dialektik setzt bei den Produktionsweisen an, die dialektische Vernunft beginnt unmittelbar beim Individuum. Der Einzelne ist keineswegs ein gesellschaftliches Atom. Sondern ein Knotenpunkt geschichtlicher Kräfte: „Wenn die Dialektik existiert, müssen wir sie erleiden als unerbittliches Gesetz der Totalisierung, die uns totalisiert, und sie gleichzeitig erfahren in ihrer freien praktischen Spontaneität als totalisierende Praxis, die wir sind." (S. 53)

Im Kapitalismus stehen sich zwei Klassen gegenüber. Ihre Beziehung ist durch Unterdrückung und Ausbeutung bestimmt. Der Klassenkonflikt ist zugleich ein „Rationalitätenkonflikt“. Die bürgerliche Ideologie, als Bewusstsein der Ausbeuter und Unterdrücker, klammert sich an die analytische Vernunft. Die analytische Vernunft unterdrückt. Die dialektische Vernunft totalisiert. Vorbild der analytischen Vernunft sind die Naturwissenschaften. Sie gehört durchaus als praktisches Moment zur dialektischen Vernunft: „Aber diese analytische Vernunft, die wie der Chitinpanzer bestimmter Insekten hervorgebracht wird, hat nur in der dialektischen Vernunft ihre Begründung und Intelligibilität.“ (S. 61) Oder anders formuliert: Die analytische Vernunft denkt nicht, ihr Ziel sind die Naturgesetze. Sie beschränkt sich auf Tatsachenurteile. Dagegen ist die dialektische Vernunft reflexiv. Sie besitzt doppelte Intelligibilität. „Sie muss selbst intelligibel sein und muss die realen Tatsachen durch Intelligibilität begründen können.“ (S. 45)

Dialektik ist sich selbst durchsichtig. Analytische Vernunft trifft nur Aussagen über Tatsachen, dialektische Vernunft reflektiert die Aussage und die Bedingungen der Aussage. Der wesentliche Unterschied besteht im Vermögen der Totalisierung. Analytische Vernunft wird dialektisch, wenn sie einen Sachverhalt totalisiert. Totalisieren bedeutet eine Tatsache als geistiges Etwas zu erfassen. Sie wird etwas Geistiges, wenn sie als Moment eines Zusammenhangs begriffen wird. Dieser Zusammenhang ist nicht einfach vorhanden, er ist Ergebnis dialektischer Vernunft. Damit ist die Grenze angezeigt. Dialektik beschränkt sich auf das menschliche Sein. Die Natur bleibt ausgeschlossen. Sie kann nicht totalisiert werden. Sie ist eine Notwendigkeit, die als Moment der Totalisierung integriert wird. In der Art und Weise wie sich der Mensch zur

Natur verhält, ragt diese in die menschliche Wirklichkeit. Das Naturverhältnis macht sie zum Moment der Totalisierung. Der existenzielle Mensch ist kein Naturwesen, er ist vergesellschaftet. Natur ist nach Sartre, darin mit Hegel einig, „begrifflose blinde Mannigfaltigkeit“.

Dialektische Vernunft heißt totalisieren. Ihr Bezugspunkt ist der historische Mensch. Auch für Georg Simmel ist der Einzelne der Ursprung der Vergesellschaftung. Gesellschaft existiert dort, „wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten“ (Georg Simmel, Soziologie, Berlin 1983, S. 4). Das Individuum ist „gleichsam die Materie der Vergesellschaftung“ (S. 5). Wechselwirkung entsteht durch Formen des Miteinander und Füreinander. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft betrachtet er aus der Perspektive des Einzelnen. Das Individuum ist sowohl der Teil der Gesellschaft als auch außerhalb. Es ist „ein Glied des Organismus und zugleich selbst ein geschlossenes organisches Ganzes, ein Sein für sie und ein Sein für sich“ (S. 28). Vergesellschaftung vollzieht sich insgesamt als „Einheit aus Vielen, gegenseitige Bestimmung des Einzelnen, der Wechselbedeutung des Einzelnen für die Totalität der anderen und dieser Totalität für den Einzelnen“ (S. 30). Damit wird Sartres Affinität zu Simmel erkennbar. Das Individuum steht im Zentrum, was dem einen Vergesellschaftung, ist dem anderen Totalität. Auch in der Frage der Intelligibilität sind sie sich einig. Für Simmel ist Vergesellschaftung ein „Bewusstseinsprozess“ (S. 30) und kein naturnotwendiges Fatum.

Wenn nun zwischen Sartre und Simmel kein struktureller Unterschied zu erkennen ist, lässt sich Sartres Dialektikbegriff genauer feststellen. Dialektik heißt totalisieren, bei Simmel heißt totalisieren Vergesellschaftung. Also handelt es sich um

einen Prozess, der mit Dialektik nichts zu tun hat. Simmel ist kein Dialektiker. Sartres Dialektik ist ohne dialektische Bestimmungen. Es ist eine Dialektik ohne Dialektik. Sartres Dialektik geht über Simmel insoweit hinaus, als er sie mit Ergebnissen des historischen Materialismus anreichert.

Sartres Dialektik bleibt Entwurf. Seine Erneuerung geht von einer Synthese von Geschichte und existenziellem Sein aus. Sartres Kritik an der marxistischen Dialektik ist berechtigt, jedoch bleibt er selbst hinter seinem Anspruch zurück. Von der existenziellen Dialektik bleibt nur die Totalisierung übrig.

Die „Kritik der dialektischen Vernunft“ thematisiert die Vergesellschaftung, sein Mammutwerk „Der Idiot der Familie“ wendet sich der Existenzweise eines Einzelnen zu. An Gustave Flaubert soll gezeigt werden, wie das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelt ist. Flaubert als einzelnes Allgemeines zu totalisieren, bedeutet den Akt der Verbürgerlichung nachzuvollziehen. Die Verbürgerlichung Flauberts dauert dreiundzwanzig Jahre, bis 1844. Dann verweigert er sich. Flauberts Werdegang ist leicht zu überblicken. Er ist von der Familie vorgeschrieben. Seine Ausbruchsversuche sind gegen die Familie gerichtet. Die Familie ist die Brutstätte der Bürgerwerdung. Von der Mutter weder erwünscht noch geliebt, vom Vater missachtet. Der ausschlaggebende Faktor ist der Vater. Der Erstgeborene wird sein Nachfolger, Gustave soll Notar werden. Der Vater ist die allmächtige Figur, der gesetzgebende Moses, die Mutter nur dessen Sprachrohr. Der Älteste wird zum väterlichen Abziehbild, Gustave wünscht sich entweder nichts oder ein Greis zu sein. Auf diese Weise determiniert, konstituiert sich Gustave als Passivität. Sein Leben ist ein Ertragen. Das Verhältnis zum Vater ist das von Lehnsherr und Vasall. Der Vater übergibt Gustaves Leben als

Lehen. Das Vasallentum prägt sein ganzes weiteres Leben. Entweder sucht sich Gustave einen Lehnsherrn wie Alfred le Poittevin oder er tritt selbst als Lehnsherr auf, betrachtet andere als seine Vasallen wie seine Schwester oder Edmond Laporte. Die bürgerliche Mittelklasse orientiert sich am Adel. Von ihm hat sie das Vasallentum kopiert. Das Landbürgertum, dazu gehören die Flauberts, denkt wie der Adel dynastisch und kauft Grund und Boden. Das städtische Bürgertum investiert in die Industrie. Obwohl sich Gustave seinem bürgerlichen Schicksal zu entziehen weiß, bleibt er einer von den Bürgerlichen. Als Provinzler teilt er die Vorurteile und Illusionen seiner Klasse. Seine Außenseiterrolle bringt ihn nicht in Widerspruch zur Bürgerlichkeit, er repräsentiert sie. Seine Flucht vor dem Bürgertum führt ihn geradewegs zu seinem Ursprung zurück, zur Familie. Der von der Familie zu einem passiven Wesen verurteilte Gustave wird zu dem, wozu sie ihn gemacht hat. Sartre zeigt Flaubert als Vertreter der bürgerlichen Mittelschicht. Seine zufällige Existenz ist ein von gesellschaftlichen Kräften determiniertes Dasein. Was aber bleibt vom Programm der dialektischen Vernunft? Wenig. Polemisch könnte gegen Sartre eingewendet werden, dass er, indem er Flaubert als Repräsentant einer Klasse oder Schicht vorstellt, den platten Marxismus bestätigt, den er theoretisch verurteilt. Das besondere Wesen, Gustave Flaubert, ist nur das Einzelne oder ein Exemplar des Allgemeinen. Das Allgemeine, in diesem Fall das Bürgertum, determiniert das Einzelne. Selbst wenn der Einzelne gegen die Totalität rebelliert, bleibt es Moment der Totalität. Der bürgerliche Rebell Flaubert bleibt bürgerlich. Was bleibt von Sartres Dialektik? Er beabsichtigte, dank seiner progressiv-regressiven Methode, den Zusammenhang von individueller Existenz und Vergesellschaftung herzustellen. Bei genauer Betrachtung verbergen sich hinter dem Regressiven und dem Progressiven

nur Darstellungsform und Interpretation. Die regressive Analyse bereitet das Material auf, die progressive Synthese stellt das Wesentliche heraus. Je weiter das Unternehmen „Flaubert“ fortschreitet, umso weniger ist von der Methode und von Dialektik festzustellen. Der Anspruch, Marxismus, Psychoanalyse und Existenzialismus zu synthetisieren, wird nicht eingelöst. Die Flaubert-Studie ist kein Ergebnis dialektischer Vernunft. Sie ist ein philosophischer Roman, die das Epische gegenüber der Verdichtung, die die Aufbereitung des Materials der theoretischen Durchdringung vorzieht. Sartres Übergang von der Theorie ins Epische hat in der Theorieschwäche seine Ursache. Der Schriftsteller überholt den Theoretiker, weil seine Theorie nur aus Thesen besteht. Er verarbeitet riesige Materialmassen, aber es misslingt, sie zu totalisieren. Die Theorie verflüchtigt sich. Sartre hat keine konsistente Theorie, er äußert seine Meinung. Er verwechselt Theorie mit der Kunst der Imagination. Weil sich die Imagination an allem entzünden kann, somit auch an der Theorie, ist Sartre der Ansicht, wenn er eine Theorie imaginierte, sei sie auch eine. Ohne tragfähige Theorie fehlen ihm Auswahlkriterien. Alles ist wichtig. Jede Geste, jede Handlung, jeder Ausspruch ist ein entscheidender Hinweis. Aber, Hinweis auf etwas, Index von etwas? Deshalb findet Sartre auch kein Ende. Was bei ihm im Zentrum steht, die Totalisierung, misslingt.

Wahrnehmung oder Dialektik, zu Maurice Merleau-Ponty

Auf dem Boden phänomenologischer Ontologie revidiert Maurice Merleau-Ponty die Philosophie insgesamt. In seinem Fragment gebliebenem Spätwerk „Das Sichtbare und das Unsichtbare“ definiert er sein neues Denken als Wahrnehmungsglaube. Die Wahrnehmung bezieht sich auf das rohe oder wilde Sein. Dieses Sein liegt vor aller Bestimmbarkeit, es ist mit Husserls „Lebenswelt“ gleichzusetzen. Der „Wahrnehmungsglaube“ umfasst alles, was sich dem natürlichen Menschen als Ursprüngliches anbietet, und zwar mit der Kraft des Anfänglichen und leibhaft Gegenwärtigen, in einer Sichtweise, die letztgültig und nicht vollkommener gedacht werden könnte. Gleichgültig ob „es sich [um] Wahrnehmungsgegenstände im gewöhnlichen Sinne [handelt] oder um seine Einweihung in die Vergangenheit, in das Imaginäre, in die Sprache, in die prädikative Wahrheit der Wissenschaft, in Werke der Kunst, in die Anderen oder in die Geschichte“ (Maurice Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1994, S. 200).

Das Sein, das aller Ontologie vorausgeht, das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren sind der Bezugspunkt der rohen Wahrnehmung. Diese hat im sinnlichen Leib seinen Ursprung. Nur im Kontakt mit dem Leiblichen ist das rohe Sein zu erfassen. Das ontologische Ziel ist, „die Welt wiederherzustellen als einen Seinssinn, der sich absolut vom ‚Vorgestellten’ unterscheidet, nämlich als vertikales Sein, das keine der ‚Vorstellungen’ ausschöpft und das alle ‚erreichen’, als wildes Sein.“ (S. 319) „Vorstellungen“ wie Theorie, Wissenschaft, Technik, Kultur erreichen niemals das rohe Sein. Das rohe Sein wird durch die kulturelle, euklidische Wahrnehmung verstellt, dagegen setzt der Philosoph die topologisch-rohe

Wahrnehmung. Es gilt, „den topologischen Raum als Modell des Seins zu nutzen. Der euklidische Raum ist das Modell des perspektivischen Seins, er ist ein Raum ohne Transzendenz, er ist positiv, ein Netzwerk von Geraden, die parallel zueinander verlaufen oder senkrecht zueinander stehen entsprechend den drei Dimensionen, und er enthält alle möglichen Platzierungen in sich – Tiefgreifende Übereinstimmung dieser Vorstellung des Raumes […] mit der klassischen Ontologie des Ens realissimum, des unendlichen Seins.“ (S. 269)

Die wilde Wahrnehmung im topologischen Raum gibt das Bild des Seins, das Sein wie am ersten Tag. Das wilde Sein ist vorgeistig, aber das Geistige ist nicht ohne es zu denken. Nur die wilde Wahrnehmung erreicht das rohe Sein. Bleibt sie allerdings nur wild, erreicht sie nicht das Denken. Dieses Problem wird durch den Chiasmus gelöst: „Jede Beziehung zum Sein ist gleichzeitig Ergreifen und Ergriffenwerden, der Zugriff ist ergriffen, er ist eingeschrieben, und eingeschrieben in dasselbe Sein, das er ergreift.“ (S. 333) Durch den Chiasmus wird das Unsichtbare am Sichtbaren, das rohe Sein am geistigen Sein augenscheinlich.

Der Zugang zum Ursprung, zum wilden Sein ist nicht kategorisierbar. Jeder Versuch verhüllt es. Die rohe Wahrnehmung kennt weder Methode noch Begrifflichkeit. Sie lässt sich auf das Sein ein, um von ihm ergriffen zu werden. Vom Sein ergriffen, ergreift es das Sein. Ohne Instrumentarium ähnelt die wilde Wahrnehmung künstlerischer Tätigkeit: „Die Philosophie ist Schöpfung, gerade als ‚Sein’, ‚das in uns spricht’ und Ausdruck der stummen Erfahrung durch sich selbst. Schöpfung, die zugleich Reintegration des Seins ist. […] Philosophie und Kunst sind zusammen gerade nicht willkürliche Produkte im Universum des ‚Geistigen’, sondern

Kontakt zum Sein, gerade sofern sie Schöpfungen sind. Das Sein verlangt Schöpfungen von uns, damit wir es erfahren." (S. 253)

Merleau-Pontys Spätwerk blieb unvollendet. Der Philosoph bleibt auf der Ebene der Kritik stehen, seiner Intention, ein Modell zu liefern, wie das wilde Sein wahrnehmbar wird, kommt er nicht nach. Er durchforstet Wissenschaft und Philosophie, Husserl, Heidegger und Sartre. Die Wissenschaft berührt das wilde Sein nicht, ihr Thema ist die Operationalisierung. Die Ontologie geht fehl, weil sie das Sein als Objekt betrachtet. Die Kritik an Husserl, Heidegger und Sartre besteht darin, Sein als Seiendes zu denken, ob sie es wollen oder nicht. Dabei wiederholt er nur das, was die Ontologen an der Metaphysik kritisieren. Keine Existenziale verbürgen das Sein, noch ist die Sprache das Haus des Seins, noch ist es das reine An-sich. Merleau-Ponty zieht keine Konsequenzen aus ontologischen Befunden, er beharrt auf der sinnlich-leiblichen Wahrnehmung als Chiasmus von Leib und Sein. Seine Konzeption aus seiner „Phänomenologie der Wahrnehmung" lässt er hinter sich, weil sie auf dem Subjekt-Objekt-Modell basiert. Sein Buch „ Die Abenteuer der Dialektik" wirkt auch im Spätwerk nach, obwohl er nicht die Dialektik selbst analysiert, sondern nur, wie sich östlicher und westlicher Marxismus zu ihr verhalten. Im Spätwerk gesteht er der Dialektik zu, dass sie Kontakt zum Sein hält. Sie ist fähig, „in einem einzigen Universum die Doppeldeutigkeiten oder gar Vieldeutigkeiten zu unterscheiden und zu integrieren" (Maurice Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1994, S. 125). Sie dient der „Dechiffrierung des Seins". Dabei gibt es eine gute und eine schlechte Dialektik. „Schlechte Dialektik ist jene, die ihre Seele nicht verlieren will, um sie zu retten, die unmittelbar Dialektik sein will, die

sich verselbstständigt und beim Zynismus, beim Formalismus endet, weil sie ihrem eigenen Doppelsinne aus dem Wege gegangen ist.“ (S. 129) Gute Dialektik ist eine Hyperdialektik, eine ohne Synthese, die weiß, dass jede These eine Idealisierung darstellt, dass das Sein nicht aus Idealisierungen oder aus Gesagtem besteht, […], sondern aus verbundenen Ganzheiten, wo die Bedeutung immer nur als Tendenz vorhanden ist, wo die Trägheit des Inhalts es niemals erlaubt, den einen Begriff als positiven und den anderen als negativen zu definieren, und erst recht nicht, einen dritten Begriff als die absolute Aufhebung des Negativen durch sich selbst anzusetzen.“ (S. 129)

Das ist der Ertrag. Schlechte Dialektik ist formalistische Synthese aus These und Antithese. Gute Hyperdialektik ist selbstkritisch, zieht in unabschließbarer Schleife ihre Spuren ins Sein. Anlässlich Merleau-Pontys undialektischer Gegenüberstellung fragt es sich, ob Dialektik selbst bereits so ausgehöhlt oder tatsächlich so obsolet ist. Dialektik, vor allem die Hegelsche, wendet sich gegen den Formalismus. Auch der Gedanke der offenen Totalität, als Kritik an Hegel, sowie der der Verflüssigung der Begriffe gehören zum dialektischen Bestand. Dabei bringt Merleau-Ponty die entscheidende Kritik nicht an, obwohl sie auf der Hand liegt, nämlich dass Dialektik in den Bereich der Vorstellung gehört, deshalb das wilde Sein verdeckt. Wilde Wahrnehmung und Dialektik passen nicht zusammen. Wäre dem so, müsste der Unterschied zwischen Dialektik und Chiasmus geklärt werden. Merleau-Pontys Wahrnehmungsglauben schließt Dialektik aus, denn eine dialektische Wahrnehmung wäre keine mehr, sie wäre eine Vorstellung. Dialektik wird nur thematisch, um sie ad acta zu legen. Sie hat nichts mit Merleau-Pontys Denken zu tun. Er will der Vorstellungswelt, den Methoden und Modellen, mit einem Sprung ins Ursprüngliche entkommen. Dies ist nicht

möglich, deshalb sucht er eine Sphäre, an die das Denken nicht heranreicht, zugleich eine reflexionslose Erkenntnisform. Das ist zum einen das Leibliche oder Fleischliche, zum anderen die Wahrnehmung. Der Leib ist da, er wird aber nicht durch Vorstellungen oder Begriffe adäquat erfasst, er wird wahrgenommen. Die Wahrnehmung ist eine Brücke zu jenen Sphären, welche nicht geistig zu nennen sind. Ihre Unfähigkeit, etwas zu begreifen, gerät der Wahrnehmung zum Vorteil. Der Leib wird nicht zum Objekt, er wird wahrgenommen. Merleau-Ponty entdeckt mit der Wahrnehmung ein unverfälschtes, ursprüngliches Medium des wilden Seins. Dahinter verstecken sich wahrnehmungspsychologische Ergebnisse wie Gestaltwahrnehmung und Prägnanztendenz. Dazu gehören auch die Zeit und der Raum als Wahrnehmungserlebnis. Der Chiasmus, das Ergreifen und Ergriffenwerden, verhindert, dass das Wahrgenommene doch noch zum Objekt, zum Gegenstand wird. Der Chiasmus ist aber nichts anderes als der wahrnehmungspsychologische Figur-Grund-Austausch. Wie die Figur den Grund aktiviert, sich daraus ein Wechselspiel einstellt, ähnlich aktiviert die Wahrnehmung das wilde Sein, steht im fortwährenden Austausch mit ihm. Die Wahrnehmung erfasst das Unmittelbare. Was sie artikuliert kommt einer Schöpfung gleich. Damit wird Philosophie zur Kunst. Philosophie ist Schöpfung der unmittelbaren Wahrnehmungswelt des Seins. Der Philosoph des wilden Seins ist ein Marcel Proust, der eine Welt aus einer Tasse Tee aufsteigen lässt. Eine solche philosophisch-künstlerische Schöpfung ist die Abdankungsurkunde der Philosophie. Merleau-Pontys Vorstellung vom Sprung ins Unmittelbare, ins Anfängliche wird mit Verschleierung bezahlt. Vergessen Hegels Einsicht, dass das Unmittelbare vermittelt ist, vergessen, dass das absolute Sein die Nacht ist, in der alle Katzen grau sind. Verschleiert wird, dass die Wahrnehmung selbst nicht

unmittelbar oder originär gegeben ist. Sie ist geschichtlich-kulturell geworden. Merleau-Pontys Begriff der Wahrnehmung basiert auf der Wahrnehmungspsychologie. Damit läuft er in seine eigene Falle: Indem er behauptet, alle Wissenschaft sei Vorstellung, die den Zugang zum wilden Sein versperrt, verstellt auch sein „Wahrnehmungsglaube“ den Zugang, weil dieser, als wahrnehmungspsychologisch fundierter, dadurch selbst zur Vorstellung wird. Hegels These, das Unmittelbare sei vermittelt, findet über Umwegen seine Bestätigung. Merleau-Pontys Unmittelbarkeit – der „Wahrnehmungsglaube“ – verfängt sich im Netz der Vermittlung. Der Wunsch herauszuspringen, verbürgt nicht sein Gelingen. Merleau-Pontys Unternehmen ist aus Mangel an Dialektik gescheitert, wobei es mit Hilfe der Dialektik nicht einmal denkbar wäre. An seinem Spätwerk wird offenkundig, dass die Darstellung der Geschichte der Dialektik und dialektisches Denken nichts miteinander zu tun haben.

Was ist Logik, was ist Dialektik?

Der Sprung in die Logik, zu Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl

In Bertrand Russells „Probleme der Philosophie“ wird das Denken noch nicht gänzlich der Logik ausgeliefert. Falsche Sätze müssen nicht auf ihre inhaltliche Aussage überprüft werden. Sie sind einfach falsch, deshalb ohne Bedeutung. In den „Problemen der Philosophie“ (Bertrand Russell, Probleme der Philosophie, Frankfurt am Main 1967) werden Erfahrung, Empfindung, Wahrnehmung, logisches Urteil noch als Zusammenhang begriffen. Russell geht, nach dem Prinzip der Einfachheit, von der materiellen Welt aus. Nicht weil er Materialist ist, sondern weil jene eine Annahme ist, die viele Komplikationen erspart. Die Sinne beziehen sich auf sie. Sinnesdaten lösen Empfindungen oder Erlebnisse aus. Auch die Empfindungen sind materiell gebunden. Freies Phantasieren oder das Imaginäre sind keine unabhängigen Gegenwelten. Imaginäre Erlebnisse sind aus Elementen der Erfahrung zusammengesetzt.

Sinnesdaten und Empfindungen präzisieren sich zu Wahrnehmungswahrheiten. Diese beschreiben Einzelnes und sind von der Erfahrungswelt abhängig. Die Wahrnehmungsurteile beschreiben die Dinge, wie sie sind oder nicht sind. Ihr Kriterium ist die Evidenz. Die wahrgenommenen Dinge können nicht wahr oder falsch sein, sondern werden mehr oder weniger deutlich bestimmt. Grade der Evidenz zeichnen die Urteile aus. Der höchste Grad an Evidenz ist die Wahrheit. Wahrheit ist nicht unmittelbar oder intuitiv erfahrbar. Am Urteil zeigt sich Wahrheit oder Falschheit. Damit ist die Sphäre empirischer

Erkenntnis überschritten. Wahrheit oder Falschheit ist eine Frage apriorischer Erkenntnis. Sie ist von der materiellen Erfahrung unabhängig. Naturwissenschaft ist eine Verbindung von empirischer und apriorischer Erkenntnis. Apriorische Erkenntnis hat ausschließlich mit Beziehungen zwischen den Universalien zu tun. Apriorische Erkenntnis ist mit Philosophie identisch.

Was aber sind Universalien? Wahrnehmungsgegenstände „sind etwas Partikulares. Im Gegensatz zu diesen partikularen Dingen ist ein Universale etwas, das vielen Einzeldingen gemeinsam sein kann." (S. 82) Universalien sind Qualitäten, als solche sind sie Gegenstände des Denkens. Im Gegenzug zu den Wahrnehmungsgegenständen, die in Raum und Zeit existieren, haben Universalien keinen materiellen Boden: „Universalien existieren nicht in diesem Sinne; wir werden stattdessen sagen, dass sie subsistieren oder Sein haben, wobei ‚Sein' im Gegensatz zu ‚Existenz' zeitlos gemeint ist. Man könnte die Welt der Universalien daher auch als die Welt des Seins bezeichnen. Die Welt des Seins ist unveränderlich, starr, exakt." (S. 88) Entscheidend ist, dass Russell den Relationen universalistischen Charakter zuspricht. Auch diese besitzen Seinscharakter. Die apriorische Aussage, dass „Eins und Eins Zwei ist", ist genauso universalistisch wie der relationale Satz: „A ähnelt B" oder „C liegt links von D".

Ein Urteil kommt zustande, wenn Universalien miteinander verknüpft werden. Das Subjekt des Urteils ist das Bewusstsein, die Glieder der Verknüpfung sind die Objekte des Urteils, ebenso die Verknüpfung selbst. Die Universalien sind Objektglieder, die Relationen Objektbeziehungen. Ein Urteil ist wahr oder falsch, wenn es eine entsprechende Tatsache gibt oder nicht gibt.

Die apriorische Erkenntnis wendet sich nicht von der materiellen Erfahrung ab, sie erschließt sie. Sonst gäbe es keine Naturwissenschaft.
Universalien sind „Dinge als abstrakte Ideen“ (S. 44) oder allgemeine Begriffe. Das Bewusstsein ist das Subjekt des Urteils, aber das Urteil ist nicht vom Bewusstsein erzeugt. Die Erfahrungsgegenstände werden nicht den Denkgesetzen unterworfen. Die universalistischen Urteile beziehen sich auf die materielle Welt. Die Denkfunktion besteht darin, die Urteile zu analysieren und zu kohärenten Einheiten zusammenzuschließen.

Russell schreibt keine genetische Erkenntnistheorie. Er ordnet das Material, deshalb ist es auch nur eine Einführung in die Philosophie. Aber gerade dadurch tritt Grundsätzliches zutage: Apriorisches Denken setzt Erfahrungstatsachen in eine allgemeingültige, von Raum und Zeit unabhängige Form um. Die apriorische Erkenntnis liefert die Form der materiellen Welt. Sie führt die existenzielle Welt auf ihr Sein zurück, begründet eine wahre Welt hinter der Erscheinungswelt. Dazu bedarf es einiger Vorkehrungen. Es bedarf des Prinzips der Einfachheit, das das heillose Durcheinander verhindert, sowie des Induktionsprinzips, damit der Urteilsschluss vom Einzelnen zum Allgemeinen möglich wird. Beide Prinzipien ergeben sich aus dem Abstraktionsvermögen. Die wahre Welt ist eine der reinen Form oder eine abstrakte Welt. Die wahre Welt in ihrer reinsten Form ist der Identitätssatz. Die Logik ist dessen Gralshüterin. In formallogischer Hinsicht reduziert sich der Identitätssatz auf A = A. Als strenge Wissenschaft sollte die Logik von dieser Form-Identität ausgehen. Ohne sie ist alles nur Beschreibung, Meinung, Literatur. Philosophie ohne Logik formuliert keine wahren Urteile. Sie gerät in das Reich der Spekulation, analog zur Börsenspekulation.

Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus“ (vgl. Ludwig Wittgenstein, Schriften I, Frankfurt am Main 1969) klärt dieses Verhältnis von Philosophie zur Logik. Auf snobistisch lakonische Weise destruiert Wittgenstein die Philosophie zugunsten der formalen Logik auf Basis der Identität, die er als Tautologie definiert.

Wie bei jeder systematischen Untersuchung geht Wittgenstein von einer Totalität aus, welche sich in der Folge in ihre Elemente zerlegt: Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen. Tatsachen sind Sachverhalte. Die Welt ist positiv gegeben wie Sachverhalte. Negative Tatsachen gibt es nicht. Ein Sachverhalt, der ein Negatives ausdrückt, negiert sich selbst. Es gibt ihn nicht, weil der Sachverhalt selbst von sich aussagt, dass er nicht besteht. Das scheint mit Logik zunächst wenig zu tun zu haben. Allerdings ist mit der Totalität bereits das Logische gesetzt, nämlich in der Bestimmung der Tatsache als positivem Sachverhalt verbirgt sich bereits die logische Relation A = A. Die Ausgangsthese enthüllt nicht den logischen Sachverhalt, erst die Identitätsrelation führt zu ihr zurück. Der eigentliche oder wahre Ausgangspunkt ist der Sachverhalt, das Verhältnis von zwei Variablen. Von vornherein ist die Negation ausgeschlossen. Der Sachverhalt ist nur als positive Aussage zugelassen. Korrekt hätte der Traktat mit dem Satz beginnen müssen: „Es gibt nur das tautologische Urteil. Denn nur das tautologische Urteil ist wahr. Deshalb ist es eine Tatsache.“ – Jedenfalls verdankt sich die anfänglich gesetzte Totalität der positiven Identität. Jedes Ineinander von Identität und Nichtidentität, von negativer Arbeit gerät nicht in den Blick. Das Negative ist nicht, also hat es logisch keinen Sinn. Eine Aussage, die von sich behauptet, sie sei keine, ist zwar interessant, wird aber ausgeschlossen. Das logische Feld wird nicht verlassen, wenn es heißt: „Das Bild ist ein Modell

der Wirklichkeit.“ Damit beschreitet Wittgenstein nicht das Gebiet der Erkenntnistheorie. Vielmehr, alle Ausdrücke wie Bild, Elementarsatz, Aussage, Urteil meinen nur dasselbe, den Sachverhalt oder die Relation von A und B, welche sich, um als Tatsache zu gelten, auf die Identität A = A zurückführen lässt. Die Wortwahl, die zu der Annahme verführt, der Traktat verließe die Logik, um philosophisch zu werden, verschleiert nur den trivialen Tatbestand, der lediglich durch Wortvariationen wiederholt wird. Wenn das Bild ein Modell der Wirklichkeit ist, wird nichts Neues thematisch. Das „Bild“ ist nur ein anderes Wort für die logische Relation. Das Bild ist die logische Form der Wirklichkeit. Es ist nichts anderes als ein logisches Urteil, das eine Aussage über die Welt macht, die wiederum nur aus logischen Urteilsformen besteht. Die Aussage über das Verhältnis von Bild zu Wirklichkeit ist nicht nur eine logische Identitätssetzung, sondern das Bild ist auch nur eine Wiederholung der Identitätssetzung. Die Welt besteht aus logischen Relationen, das Bild ist eine logische Relation. Was behauptet also in summa der Traktat? Die Welt ist eine Tautologie. Und alles, was keine Tautologie ist, gibt es nicht. Weder Gegenstände noch Inhalte, also Sinnesdaten oder materielle Erfahrung, wie es noch Russell behauptet, werden abgebildet, sondern nur die Relationsform. Wenn Wittgenstein behauptet: „Die Logik ist ein Spiegelbild der Welt“, so sagt er nur damit, dass sich die Logik selbst thematisiert, die über die formale Relation A = A nicht hinauskommt. Metaphorisch gesprochen: die Welt ist ein einziges Schachspiel. Die Figuren können Reiskörner, Münzen, Schrauben sein, entscheidend ist das Regelwerk. Die Regel repräsentiert die formale Logik. Nur ist diese Logik auf die Identität beschränkt. Jede nichtidentifizierbare Relation entspricht einem Regelverstoß. Das genügt, um Wittgensteins Denkbahnen zu überblicken. Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Erstens, die

logische Welt ist die Welt der Logik. Zweitens, das logische Fundament ist der formale Sachverhalt. Drittens, der formale Sachverhalt ist eine Relation. Viertens, die Relation ist eine Identitätssetzung. Eine Relation ist dann wahr, wenn zwei Variablen identisch sind, also A = B. Fünftens, nur die formale Identität oder die Tautologie bestimmt den Sachverhalt als gegeben, das heißt als wahr.

Der Kern der Logik ist die Tautologie, deshalb muss eine Darstellung der Logik selbst tautologisch sein. Sonst wäre sie nicht wahr. Jeder Satz, der einen Sachverhalt ausdrückt, ist eine Tautologie. Jede nichttautologische Aussage ist keine. Sie beschreibt, deshalb ist sie nur philosophisch. Dazu gehören die Kontradiktionen. Die Kontradiktion bringt den Sachverhalt zum Verschwinden, weil sie keine Identität behauptet. Wenn keine Identität vorhanden ist, gibt es auch keinen Sachverhalt, somit keine Tatsache. Damit ist sie kein Gegenstand der Welt. Der Ausschluss der Kontradiktion ist wiederum Resultat der Tautologie. Der nichtvorhandene Sachverhalt oder die Kontradiktion gleicht der dunklen Materie, die den Weltraum erfüllt, von der es aber kein Wissen gibt, weil sie nicht zu identifizieren ist.

Nach Wittgenstein ist die Logik keine Lehre, die Philosophie eine Tätigkeit. Das ist richtig. Denn es gibt nichts zu lehren, sondern nur zu prüfen, ob eine Tautologie vorliegt oder nicht. Die Tätigkeit erschöpft sich in der formalen Identifizierung. Das scheinbar kritische Potenzial des Logischen, das bei den Überprüfungen von Gleichungen, Gesetzen, Regeln und der Grammatik zum Vorschein kommt, besteht in der Anwendung der Tautologie. Sie durchpflügt alle Felder des Geistes, um zu erkennen, dass nur die Tautologie tautologisch, nur die Logik logisch ist.

Die Logik ist inhaltsleer. Kein Inhalt bricht die Form auf, aber die Form prägt den Inhalt, in der Weise, dass nur das zugelassen wird, was identifizierbar ist. Die Form zwingt das Verschiedene in eine tautologische Gleichheit. Eine Sache wird soweit ausgedünnt, bis sie vergleichbar wird. Ein Hund ist kein Pferd, deshalb lassen sie sich als Tiere vergleichen. Ein Fahrrad ist kein Flugzeug, jedoch eine bestimmte Menge Fahrräder können dem Wert eines Flugzeugs gleich sein. Logik ist somit nicht nur formal, sondern auch quantitativ.

Die Konsequenz für die Erkenntnis, die auf Logik baut, ist, dass nur das erkannt wird, was identifiziert wird. Die erkennbare Welt ist tautologisch. Die logische Tätigkeit besteht darin, das Universum des Mannigfaltigen in die Identitätsform zu zwingen. Logische Erkenntnis ist Identitätsdenken. Denken wird dadurch verabschiedet. Philosophie steht vor der Wahl entweder formallogisch vorzugehen, dann ist sie operatives Identitätsdenken, das alles gleich macht, oder sie geht auf Inhalte, dabei verliert sie ihre Basis und muss sich als Literatur denunzieren lassen. Die formale Identität ist das Fundament der Wissenschaft. Wissenschaft ist das Mittel der Naturbeherrschung. Über den Erfolg legitimiert sich die Tautologie. Gleichzeitig wird daran erkennbar, dass in der wissenschaftlichen Naturbeherrschung die Wirklichkeit der Natur kein Gegenstand ist. Das würde der Logiker auch nicht behaupten. Er bleibt rein. Möglichkeit und Wirklichkeit sind nicht sein Thema. Die Richtigkeit des formalen Sachverhalts ist entscheidend, egal, ob nun die Aussage heißt: die Rose ist weiß, der Marsbewohner hat fünf Köpfe und drei Beine, der Zentaur frisst nur Löwenfleisch. Würde die Logik behaupten, das gibt es nicht, wäre dies eine nichtlogische Behauptung. Die Logik bleibt in ihrem Behälter eingesperrt. Jede Feststellung über die Logik ist bereits eine metalogische Behauptung.

Die Logik kann nur in Tautologien sprechen. Ihre Kritik an der Philosophie begründet sich auf der Abwesenheit von Tautologien. Philosophische Systeme sind ihr ein Gemenge von Tautologien und Kontradiktionen, eine Vermischung von gegebenen und nichtgegebenen Sachverhalten. Dies zu ordnen hieße, die Tautologien herauszufischen. Das bedeutet, Philosophie veränderte sich zur Logik. Der Kreis schließt sich. Die Logik kann nicht aus ihrem Gefängnis oder ihrem Schloss der Tautologie heraus. Dann würde sie zur bloßen Philosophie. Philosophie kann sich nicht in der Tautologie erschöpfen. Damit würde sie auf das Denken verzichten.

Jede Kritik an der Logik prallt als kontradiktionär ab. Das ist auch nicht der Punkt. Es ist die Philosophie zu kritisieren, die die Logik ins Zentrum stellt, daraus unverändert philosophische, durchaus nichttautologische Schlüsse zieht. Denn sie wendet formallogische Sachverhalte auf Inhalte an. Daraus ergibt sich, dass alle Verhältnisse, Zustände, Zusammenhänge als wahr anerkannt werden, die widerspruchsfrei sind. Oder sie versteift sich darauf, Widersprüche als Schein zu entlarven, indem sie Verschiedenes einander gleich setzt. Der Kapitalist beutet, logisch betrachtet, den Arbeiter nicht aus, sondern sie sind einander äquivalent, weil der Arbeiter arbeitet, der Kapitalist daran arbeitet, dem Arbeiter Arbeit zu geben. Beide beuten sich selbst aus. Die tautologische Logik legitimiert das jeweils Bestehende, weil das Bestehende besteht und dadurch besteht, weil es besteht. Das jeweils Bestehende ist eine Tatsache, also eine Tautologie, somit logisch ein wahrer Sachverhalt. Der formalen Logik entgeht völlig, dass das Material, das sie begutachtet, bereits logisch präpariert vorliegt. Dazu gibt sie ihren Segen. Ihr fehlt das kritische Moment. Sie hat keinerlei Mittel, tautologische Urteile als unwahr zu entlarven. Jedes identische Urteil ist wahr,

wer immer es ausspricht. Es sind gerade tyrannische Regime, die sich in Tautologien äußern. So wird sie zum ideologischen Helfershelfer. Den Gefolterten, der lügt, überführt sie der Unwahrheit. Das hat weder die Logik noch die Philosophie verdient. Das Negative ist kontradiktorisch, das heißt auf die Lebenswelt übertragen: Leiden ist ein Widerspruch. Deshalb dürfte es das Leiden nicht geben. Für den reinen Logiker ist dies nur eine Aussage, die einen Widerspruch enthält. Deshalb ist der Sachverhalt oder diese Tatsache falsch oder ein sinnloser Satz. Die Logik hat die Wahl. Entweder erweitert sie sich deduktiv, um ein apriorisches Reich als reines Spiegelkabinett aufzubauen, weil nur eines zu sehen ist, die Tautologie, oder sie ist bereit, sich zu verwässern, indem sie sich der Sinnenwelt oder der lebendigen Erfahrung öffnet, auf die Gefahr hin, dass die alogische Erfahrung die Logik aufreibt. Denn, was bleibt von der Logik übrig, angesichts des Alogischen der Welt?

Im Gegenzug zu Wittgenstein will Husserl an der Idee einer formalen Ontologie oder einer logischen Ontologie festhalten (vgl. Edmund Husserl, Formale und transzendentale Logik, Tübingen 1981). Er lässt die Verbindung von Inhalt und Form nicht fallen. Deshalb hat sein Ansatz gegenüber der reinen Logik etwas Antiquiertes.
Husserl versucht im Rückgang auf den Anfang einen neuen Standort zu gewinnen. Logik galt zuerst als Prinzipienlehre, die die Wissenschaft bestimmt. Durch die Mathematisierung der Natur, seit Galilei und Newton, ist es umgekehrt. Jede Wissenschaft entwickelt ihre eigene Logik. Sie unterliegt der Arbeitsteilung und sie wird zu einer theoretischen Technik. Der Zerfall der Logik als Prinzipienlehre und der Siegeszug der Wissenschaften gehören zusammen. Die verschiedenen Logik-Techniken lassen sich nicht mehr auf eine prinzipielle zurückführen. Wittgensteins Logik ist also keine prinzipielle,

trotz ihres triumphalen Anspruchs, sie ist selbst Ergebnis der Spezialisierung. Husserl verdeutlicht weiter, dass nicht die Logik zur alleinigen Geltung der Urteilsform führt, sondern es die Formalisierung, die von allen Inhalten absieht. Der Prozess der Formalisierung geht der formalen Logik voraus, die sich dann als formallogische Technik bestimmt. Die Logik ist nur Teil des Formalisierungsprozesses. Zur Logik gehört die Analyse der Formen und Urteile, entscheidend aber ist, dass sich Urteile nicht auf Formen, sondern auf Sachen beziehen. Husserl wendet sich deshalb gegen die Abdankung des Denkens zugunsten der Logik. Wer sich ihrer Mechanik ausliefert, muss ihrer Zwangsläufigkeit gehorchen. Ein Absprung ist nicht mehr möglich. Wer A sagt, muss auch dem B, das die Logik produziert, zustimmen.

Der logische Grundsatz der Identität und der Satz vom Widerspruch bleiben unangetastet. Husserl destruiert das ideale Sein der Urteile, den Apriorismus. Ein Urteil ist nicht wahr oder falsch, weil Identität oder Nichtidentität vorliegt, ein wahres Urteil behauptet, dass ein Sachverhalt evident sei. Wahr ist ein Urteil, wenn es der Evidenz adäquat ist. Falsch ist es, wenn es den Charakter von „enttäuschender Adäquation“ (S.172) besitzt. Der Urteilsinhalt liegt vor der Urteilsform. Die Logik benötigt eine Theorie der Erfahrung. Das Erfahrungsurteil hat Vorrang. Die materiale Erfahrung ist Grundlage der Urteilsbildung. Der Ursprung ist die Erfahrungswelt. Diese ist selbst weder logisch noch als etwas Allgemeines gegeben. Sie zeichnet sich durch Individualität aus. Einzelne Dinge, Verbindungen, Eigenschaften und Verhältnisse, nicht allgemeine Zustände und Strukturen zeichnen die Erfahrungswelt aus. Erfahrungsurteile sind Individualurteile. Zu logischen Urteilen werden sie erst, wenn vom Individuellen abstrahiert wird. Dies leisten die

formalen Logikgesetze. Durch sie wird Individuelles zum Exemplarischen. Als exemplarische Erfahrung verwandelt sie sich in eine mögliche. Das formal-exemplarische Urteil bezieht sich auf „alles erdenklich Seiende“ oder auf eine „vorgegebene gedachte reale Welt“ (S. 190). Das logische Urteil spricht über Gegenstände nur allgemein-exemplarisch. Es ist zeitlos und nur auf mögliche Gegenstände bezogen. Dagegen bezieht sich das Erfahrungsurteil auf real gegebene Gegenstände. Damit klafft ein Abgrund zwischen Erfahrungsurteil und dem logischen Urteil. Wie ist es nun möglich, Erfahrung in ein allgemeines Urteil über die Erfahrung zu überführen? Die Brücke von der Erfahrung zur logischen Aussage heißt Evidenz. Sie hebt die Erfahrung ins Bewusstsein und gibt das Kriterium ab, ob ein Urteil wahr oder falsch ist. Der Evidenz geht die Intentionalität voraus. Intentionalität ist das „Erlebnis eines Bewusstseins von irgend etwas“ (S. 141), Evidenz ist die „intentionale Leistung der Selbstgebung, […], das Bewusstsein von etwas, in der das in ihr bewusste Gegenständliche in der Weise des Selbsterfassten, Selbstgesehenen, des bewusstseinmäßigen Bei-ihm-selbst-seins bewusst ist. Wir können auch sagen, es ist das urtümliche Bewusstsein: ‚es selbst’ erfasse ich, originaliter, in Kontrast z. B. gegen das Erfassen im Bilde, oder als sonstige anschauliche oder leere Vormeinung.“ (S. 141) Ist ein Gegenstand evident gegeben, kann an ihm überprüft werden, ob das Urteil wahr ist, nicht an der logischen Form. Entstehen Widersprüche innerhalb der synthetisch-logischen Verknüpfung, haben sie in den verschiedenen Graden an Deutlichkeitsevidenz ihre Ursache. Entweder werden die Gegenstände bewusst wahrgenommen oder nicht.

Die Erfahrungswelt liegt der logischen Welt zugrunde, aber ihren Einheitspunkt haben sie in der Evidenz. Auch Erfahrung liegt nicht jenseits des Bewusstseins, sondern wird erst von ihm

begründet. Zwar ist zuerst die Erfahrung, „also das Befragen der Erfahrungswelt rein als solche“ (S. 214), aber die Erfahrung selbst besitzt intentionalen Charakter: „Erfahrung ist die Urstiftung des Für-uns-seins von Gegenständen.“ (S. 214) Der Weg von der Erfahrung – individuell, zeitlich, notwendig – zum logischen Apriori – allgemein, zeitunabhängig, möglich – spielt sich innerhalb des Bewusstseins ab. Das Bewusstsein entwickelt sich von der Evidenz zur Vernunft, vom Bewusstsein zu ontologischen Strukturen. Der empirische Gegenstand wie der imaginär gegebene wird durch die Evidenzleistung zu einer „ontischen Wesensform“, die apriorischen Charakter erhält, aber auf das allgemein Einzelne, das Exemplar, bezogen bleibt. Husserl pointiert den Urteilsgegenstand gegenüber der Urteilsform. Die Evidenz der Inhalte formiert das Urteil. Die Logik wird zur Klassifikation. Sie bleibt etwas Äußerliches, weil sich die Wesensformen, nach evidenter Maßgabe, gleichsam von selbst ordnen. Logik fasst zusammen. Deshalb bedarf es keiner Wiederholung. Die Logik erlaubt den Rückgriff auf bereits geleistete Evidenz. Damit ist die Logik endgültig nur ein technisches Verfahren der Ordnung und der Klassifikation. Philosophie ist aus den Fängen der Logik befreit. Der Preis ist eine Verengung. Ihr Gebiet ist das Bewusstsein. Es besitzt Erlebnisse, einzelne Ereignisse. Die philosophische Arbeit verwandelt sie in ein Bewusstsein von etwas, das als Wesensform weiter verarbeitet wird. Philosophie ist Wesensforschung, ihr Zweck Wesensschau, korrelativ zur Erfahrungswelt. Was sich als allumgreifende Erfahrungswelt zeigt, schrumpft auf bewusstseinsfähige Momente, die wie Fettaugen auf der Suppe schwimmen, zusammen. Es gibt keine bewusstseinsunabhängige Erfahrung. Sie ist bereits ein Produkt des Bewusstseins. Damit bezieht sich Bewusstsein nur auf ihr Produkt. Das Bewusstsein erzeugt Gegenstände, und täuscht vor, sie wisse nichts davon. Diese treten dem

Bewusstsein als Fremde gegenüber. Fremd, unabhängig vom Bewusstsein, ist es möglich, sie als solche zu erfassen. Dieses Wunder, ein fremdartiges Etwas als „es selbst“ anzuschauen, lässt vermuten, dass es einen universalen Boden der Erfahrung gibt, der als Bewusstseinszusammenhang wiederkehrt. Dieser Zusammenhang gilt sowohl für Gegenstände als auch für die Urteilsformen. Die philosophische Aufgabe bestünde dann darin, das bewusst zu machen, was im Bewusstsein bereits ist. Philosophie ist Selbstreflexion. Sie bringt zum Bewusstsein, was sie weiß. Darin gleicht sie einem Unternehmer, der eine Ware produziert. Dann macht er Urlaub, am Urlaubsort kauft er eine Ware. Bei genauer Untersuchung stellt er fest, dass es seine, von ihm produzierte Ware ist. Verwundert und mit Staunen fragt er sich: „Wie habe ich das gemacht?“ Daraufhin macht er sich klar, wie es zu diesem Endprodukt kam und welche „Bedeutung“ es innerhalb der Warenwelt einnimmt.

Wie kompliziert Husserls Bau auch sein mag, in seinem Inneren haust der Identitätssatz. Die hochgradige Differenzierungsfähigkeit, das Wechseln der Perspektiven, die vielförmige Terminologie täuschen nicht darüber hinweg, dass Husserl Identitätsdenken vorführt. Dieses ist kein Resultat von Widersprüchen. Es ist ursprünglich gesetzt. Es dient nicht dazu, das Mannigfaltige unter eine Einheit zu subsumieren, sondern es als nicht identifizierbar auszuschließen. Das Bewusstsein bezieht sich nicht auf das, was es nicht ist, die Andersheit. Es wähnt sich im Besitz der möglichen und realen Dinge. Dieser Besitz wird ihm zur Erfahrungswelt. Husserls Programm lautet: Erkenne, was du besitzt. Sein Rechtstitel ist die Identität. Nur das, kann als Besitz gelten, was sich identifizieren lässt. Die Evidenz identifiziert, dadurch werden die Erfahrungen bewusst. Das Bewusstsein wiederum erkennt nur das, was es erzeugt.

Was ist eine Zahl? Zu Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein

Mit der Frage: „Was ist eine Zahl?“ wehrt der Idealismus jede materialistische Kritik ab. Die Zahl ist für ihn eine Idee, die in die Tatsachenwelt hineinwirkt, zugleich die Nadelspitze, auf der er sein metaphysisches Gebäude errichtet. Die Zahl ist nicht durch das Abzählen der fünf Finger zu bestimmen. Im Zählen realisiert sich die Zahl, ohne dass man weiß, was sie ist. Die Zahl ist der Beweis für das reine Apriori, das nicht nur analytisch zugänglich, sondern auch aus allgemeinen logischen Gesetzen besteht. Apriorische Erkenntnis erfasst Wahrheitsbezüge, rein deduktiv vom Allgemeinen zum Allgemeinen, die unabhängig von Einzeltatsachen gegeben sind. Für den Idealismus sind Begriff, Gesetz, Allgemeinheit von apriorischem Charakter. Allein daraus lassen sich Zusammenhänge konstruieren und systematisieren. Der Materialismus hält sich an die Welt des Tatsächlichen, um von dort aus zu Gesetzen induktiver Art zu gelangen, die der Idealist nicht als Gesetz, höchstens als Regel anerkennt. Die Zahl ist das idealistische Schaubrot. Sie ist kein Ding in Raum und Zeit. Sie ist ewig, sie besteht auch nach dem Weltuntergang: „Die Zahl kann weder als selbstständiger Gegenstand noch als Eigenschaft an einem äußern Dinge vorgestellt werden, weil sie weder etwas Sinnliches noch Eigenschaft eines äußern Dinges ist.“ (Gottlob Frege, Die Grundlagen der Arithmetik, Stuttgart 1987, S. 91) Oder an anderer Stelle heißt es: „Die Zahl ist weder räumlich noch physikalisch, […], noch auch subjektiv wie die Vorstellungen, sondern unsinnlich und objektiv. Der Grund der Objektivität kann ja nicht in dem Sinneseindrucke liegen, der als Affektation unserer Seele ganz subjektiv ist, sondern, soweit ich sehe, nur in der Vernunft.“ (S. 60) Mit diesen Aussagen

ist die Zahl selbst noch nicht bestimmt, nur, was sie nicht ist. Wenn die Zahl isoliert betrachtet wird, kann sie nicht definiert werden. Daraus folgert Frege: „Man muss aber immer einen vollständigen Satz ins Auge fassen. Nur in ihm haben die Wörter eigentlich eine Bedeutung. […] Es genügt, wenn der Satz als Ganzes einen Sinn hat; dadurch erhalten auch seine Teile ihren Inhalt." (S. 92) Die Zahl ist somit nicht als Einheit oder als Vielheit von Eins zu fassen. Eine bestimmte Zahl lässt sich nur über die Anzahl bestimmen, der Einsicht entsprechend, dass die Teile nur über das Ganze Bedeutung erhalten. Jedoch auch der allgemeine Begriff der Anzahl ist nicht gegeben. Die Anzahl lässt sich nur „über einen vollständigen Satz" (S. 137) definieren. Ein solcher Satz ist mit dem Identitätssatz oder dem „Widererkennungsurteil" vorhanden. Das Widererkennen zeigt sich darin: „Wenn uns das Zeichen a einen Gegenstand bezeichnen soll, so müssen wir ein Kennzeichen haben, welches überall entscheidet, ob b dasselbe sei wie a […]." (S. 137) Bezüglich der Definition der Anzahl heißt das Widererkennungsurteil hier: Gleichung. Aus der Gleichung erfolgt die Anzahl. Die linke Seite muss der rechten gleich sein. Die Gleichung ergibt eine eindeutige Zuordnung. Die Zahlenangabe resultiert aus der Gleichsetzung von Gegenständen auf beiden Seiten, die einander gleich sein sollen. Sind sie zueinander ungleich, ist auch keine Zahlenangabe möglich. Erst dann, wenn die Gegenstände gleichzahlig gleich sind. Die Definition der Zahl folgt aus der Gleichung: „Die Anzahl, welche dem Begriffe F zukommt, ist gleich der Anzahl, welche dem Begriffe G zukommt, wenn der Begriff F und der Begriff G gleichzahlig ist." (S.137) Die Zahl ergibt sich aus der Gleichung, die Null aus der Gleichung des Ungleichen: „0 ist die Anzahl, welche dem Begriffe ‚sich selbst ungleich' zukommt." (S. 107) Nicht die Zahl selbst wird definiert, erst durch den Identitätssatz oder die Gleichung

folgt die Anzahl, aus der Anzahl die Zahl. Die Grundlage der Arithmetik ist nicht die Zahl, sondern die Gleichung: A = A. Die Mathematik wird von Frege auf Arithmetik, diese auf die Logik zurückgeführt. Das übernimmt Russell von Frege, ersetzt dabei das philosophische Vokabular durch mathematisches. Heißt es noch bei Frege hinsichtlich der Selbstidentität A = A: „Die Anzahl, welche dem Begriffe F zukommt, ist der Umfang des Begriffes ‚gleichzahlig dem Begriffe F'", ersetzt Russell „Begriff", „Umfang des Begriffs" oder „Gleichung" durch „Menge" statt „Anzahl", „Äquivalenz" statt „Gleichung". Deshalb heißt es nunmehr: „Eine Menge wird einer anderen Menge ‚äquivalent' genannt, wenn es eine ein-eindeutige Beziehung gibt, deren Bereich aus der einen Menge besteht, während die andere Menge den inversen Bereich bildet." (Bertrand Russell, Einführung in die mathematische Philosophie, Wiesbaden o. J., S. 26) Selbstidentität heißt nun reflexiv: „Jede Menge ist sich selbst äquivalent." Daran schließt sich die Symmetrie an: „Wenn eine Menge a einer Menge ß äquivalent ist, dann ist ß auch a äquivalent." Sowie die transitive Eigenschaft: „Wenn a äquivalent ß, ß äquivalent y ist, dann ist auch a äquivalent y." (S. 28) Wenn also ein Äquivalenzverhältnis zwischen Gegenständen besteht, haben diese eine gemeinsame Eigenschaft: „Diese gemeinsame Eigenschaft nennen wir Zahl." (S. 28) Nach Russell gibt es keinen Unterschied zwischen reiner Logik und reiner Mathematik. Er ist durch die gemeinsame Grundlage verwischt. Diese wurde durch die logische Beweisführung des mathematischen Zahlenproblems gelegt. Mathematische Philosophie hat es mit der Form oder mit logischen Konstanten zu tun. Sie sind allgemeingültig und apriorischer Natur. Die Aussage: „Eins und Eins gleich Zwei", gilt unabhängig von der Existenz der Welt. Deshalb folgt nicht daraus, dass aus der logischen Form notwendigerweise auf die Existenz geschlossen

werden kann. Entscheidend ist, dass der Logizismus nicht mit Zahlen und Mengen arbeitet, vielmehr mit logischen Sätzen. Mit Sätzen, die aus verschieden Teilen bestehen können, die allerdings auf den Identitätssatz, die Gleichung oder die Äquivalenz rückführbar sein müssen. Am Beginn der mathematischen Logik steht die Gleichung, somit der Satz, nicht das Element a, das für die Anzahl oder die Menge steht. Die Form geht dem Inhalt voraus, weil erst die Form, in diesem Fall die Gleichung, den Inhalt, in diesem Fall die Anzahl, definiert.
Frege behauptet, ein Teil gewinnt erst im Zusammenhang seine Bedeutung, erst im vollständigen Satz seine Beweiskraft. Ein solcher ist der Satz der Identität, innerhalb der Logik die Gleichung. Frege benützt die Gleichung, um die Zahl zu definieren. Er setzt den Identitätssatz voraus. Mit der Beweisführung, was eine Zahl ist, wird nicht zugleich bewiesen, was eine Gleichung ist. Die Gleichung ist einfach gegeben. Doch auch die Gleichung ist eine verwickelte Sache. Die Gleichung ist kein Akt der Gleichsetzung. Diese setzt voraus, dass es überhaupt eine Beziehung zwischen Gegenständen geben kann. Wenn ein Glas neben einer Flasche steht, ist damit noch lange keine Gleichsetzung vollzogen. Dies geschieht erst durch die Feststellung des Gemeinsamen, auf die Anzahl bezogen, durch die Zahl eins. Der Identitätssatz ist somit eine Beziehung, die im Verschiedenen etwas Gemeinsames, etwas, das sich immer wiederholt, sucht. Die Gleichung setzt die Verschiedenheit voraus. Denn, um die Selbstidentität, dass A mit sich selbst identisch ist, zu beweisen, muss sich dieses A in ein zweites A aufspalten. Erst durch die Gleichung
A = A ist Selbstidentität festzustellen. Erst in der Verdoppelung eines Gegenstandes oder durch die Wiederholung und der daraus resultierenden Spiegelung als Gegenüberstellung ist die Selbstidentität zu erkennen.

Mit Rückgang auf Frege, mit Blick auf Russell wird nun Wittgensteins Standort klar. Er zieht die Konsequenzen daraus. Frege definiert die Zahl mithilfe der Gleichung, Wittgenstein definiert diese Gleichung als Tautologie. Bei Frege gibt es noch einen Urteilsinhalt, die Anzahl. Wittgenstein konzentriert sich allein auf die Urteilsform. Auch in seiner Sprachphilosophie verbleibt er in Freges Bannkreis. Freges Behauptung, Wörter hätten nur innerhalb eine Satzes Bedeutung, also innerhalb eines sinnvollen Zusammenhangs, wird bei Wittgenstein zum Sprachspiel.

Der sinnvolle Zusammenhang ist die Sprache, die durch allgemeine Regeln bestimmt wird. Im Rahmen des Regelwerks oder der Grammatik ist die Bedeutung eines einzelnen Worts zu verstehen. Bei Frege ist die Zahl nur durch die Gleichung, das Wort nur durch den Satz. Bei Wittgenstein zeigt sich die Bedeutung eines Worts daran, wie es im Sprachspiel Verwendung findet oder gebraucht wird. Sein Weg von der Logik zur Sprachphilosophie ist durch Freges Beziehung von Wort zu Satz, von Wort-Bedeutung zu Satz-Sinn, von Zahl zu Gleichung vorgegeben. Deshalb kann aus sprachphilosophischer Sicht gesagt werden, dass für Frege die Gleichung einen vollständigen Satz darstellt; aus logischer Sicht drückt ein sinnvoller Satz eine Gleichung aus.

Deutlich wird nun auch, warum die Frage: „Was ist eine Zahl?“ eine solche idealistische Relevanz besitzt. Die Zahl ist Index für das Apriori. Es gibt jenseits von Raum und Zeit, jenseits der Wahrnehmung universalistische Gesetze. Die Zahl ist nichts sinnlich Wahrnehmbares. Die Zahl 30939 ist nicht vorstellbar. Es gibt Gegenstände und Beziehungen der Erkenntnis, welche nicht durch Anschauung gegeben werden. Das Apriori ist ein Erkenntnisgebiet, das keiner sinnlichen Erfahrung bedarf.

Immerhin erbringt die Logik die Erkenntnis, dass die Tautologie, die Gleichung, die Äquivalenz als Grundform alle Zusammenhänge determiniert. Logisches Erkennen heißt, Elemente in eine Gleichung bringen. Wenn die Elemente einander äquivalent sind, resultiert daraus die wahre Erkenntnis. Die Aussage A = A ist trivial. Wichtiger ist, die Erkenntnis zu erweitern, darin steckt der logische Anspruch. Das Verschiedene gleichzusetzen oder im Verschiedenen das Gleiche zu sehen. Sie gibt vor, synthetische Arbeit zu leisten, wenn sie Verschiedenes gleichsetzt, um daraus die Anzahl als Identisches herauszufiltern. Was sich als Synthese ausgibt, ist tatsächlich analytisch. Das Ergebnis, die Anzahl der Gegenstände, die einander gleichgesetzt werden, folgt nicht aus der Erkenntnis der Gegenstände, vielmehr aus der Erkenntnis, dass es Mengen gibt. An den Gegenständen wird die Menge als genaue Anzahl angegeben. Die Anzahl resultiert aus der Analyse. Die logische Erkenntnis bleibt nicht bei der Analyse stehen. Ihr Ziel ist die Formalisierung. Allein die Form, die Tautologie, steht im Brennpunkt. Sind Tatsachen, Sachverhalte, Beziehungen nicht tautologisch formalisierbar, findet keine Erkenntnis statt. Die Formalisierung ist der eigentliche Zweck, die Logik nur das Mittel. Die Wahrheit der Welt ist die Form und ihre Zusammenhänge. Aus dieser Höhe ist es nun eine Kleinigkeit, den Philosophen Irrtümer nachzuweisen: Erstens, die philosophischen Aussagen sind keine Gleichungen. Zweitens, die verschieden aufgestellten Äquivalenzbeziehungen sind nicht widerspruchsfrei. Drittens, der Aussageinhalt hat keinen Bedeutungsinhalt. Viertens, Aussageform und Inhalt vermischen sich. Bei der logischen Kritik an der Philosophie spielen vor allem die letzten Punkte eine Rolle. Wenn sie die ontologische Frage nach dem Sein in die Gleichung Sein gleich Sein transformiert, erkennt der Logiker, dass dem Begriff Sein keine Bedeutung zukommt.

Bei dem Satz: „Sein und Nichts ist dasselbe“, erkennt er, dass damit ein Widerspruch vorliegt. Die Aussage ist also falsch. Er erkennt auch, dass bei diesem Satz eine Vermischung von Form und Inhalt vorliegt. Das Gleichheitszeichen „ist“ und die Negation „ist nicht“ wird substantiviert und zu Urteilsinhalten verwandelt. Die zu Urteilssubjekten gemachten „Sein“ und „Nichts“ haben dadurch keine Bedeutung erhalten. Deshalb ist die ganze Aussage sinnlos. Auf formaler Ebene geschieht folgendes: die richtige Aussageform als Gleichung oder Äquivalenzbeziehung steht im Widerspruch zur inhaltlichen Aussage. Paradebeispiel für einen solchen Widerspruch ist der Satz: „Ich lüge.“ Zunächst ist der Satz gemeinhin verständlich. Jemand sagt von sich aus, dass er die Unwahrheit spricht. Nachprüfbar ist die Aussage nicht am Satz „Ich lüge“, der beansprucht wahr zu sein, sondern nur aus der Folgerung, die sich daraus ergibt, also aus dem größeren Zusammenhang. Dementsprechend könnte formuliert werden: Die Aussage „Es regnet“ ist eine Lüge, weil es nicht regnet. Die Lüge bezieht sich auf den Satzinhalt. Damit ist eine eindeutige Beziehung hergestellt. Jetzt erst beginnt die logische Arbeit, denn Wahrheit oder Falschheit beziehen sich auf die Form, auf die Gleichsetzung. Mit dem Satz „Ich lüge“ liegt logisch betrachtet ein Widerspruch oder eine Paradoxie vor, die nicht entscheidbar ist. Die Aussage ist der Form nach wahr, aber gleichzeitig widerruft der inhaltliche Sinn das formal Behauptete. Es ist nicht festzustellen, ob die Aussage eine Lüge ist oder nicht. Wenn einer die Wahrheit sagt, kann er nicht sagen, dass er lügt. Und wenn einer lügt, kann er nicht sagen, dass er lügt, dies als wahr behaupten. Es ist ein Zirkelschluss: Wenn einer sagt: „Ich lüge“ und diese Aussage soll wahr sein, so lügt er, und wenn er lügt, so sagt er die Wahrheit. Weil es in der Logik um eindeutige Beziehung und Widerspruchsfreiheit geht, müssen solche Widersprüche formaler Natur ausgeräumt

werden. Die Lösung ist formallogisch einfach, wenn sich der Tatbestand der Lüge auf einen Sachverhalt bezieht: „Es ist eine Lüge, wenn behauptet wird, dass a äquivalent c ist.“ Lüge steht dafür, dass die Aussage falsch ist. Damit ist das Spezifische nicht getroffen. Mit der „Lügen-Paradoxie“ ist die Widerspruchsfreiheit einer reflexiven Aussage angesprochen, analog zur Selbstidentität. Der Widerspruch lässt sich über Symmetrie und Transivität bewältigen. Die Frage ist, wie kann eine Aussage, welche zugleich wahr und falsch ist, widerspruchsfrei aufgelöst werden. Im Anschluss an Freges „Gleichung“ ist wie folgt zu formulieren: Der Sachverhalt „es regnet“ ist dann wahr, wenn es regnet. Er ist dann falsch oder eine Lüge, wenn eine „Ungleichheit“ besteht zwischen der Aussage „es regnet“ und der Tatsache „es regnet nicht“. Die Lüge ist deshalb nicht widerspruchsfrei, weil Sachverhalt und Tatsache als äquivalent gleichgesetzt, durch die Gleichung als wahr bestimmt werden. Durch Gleichsetzung wird das Ungleiche erkennbar, das eine ist falsch, das andere richtig. Der Widerspruch löst sich dadurch auf, weil keine Äquivalenz zwischen der Aussage „es regnet“ und der Tatsache „es regnet nicht“ herrscht. Die Auflösung der Paradoxie zeigt, wie unentscheidbare Widersprüche entstehen. Die logische Paradoxie ist eine formal-inhaltliche Gleichsetzung, welche sich widerstreitet. Der Widerstreit resultiert aus der Ineinssetzung von Gleich und Ungleich. Eine solche Ineinssetzung ist in einer reflexiven oder selbstbezüglichen Aussage gegeben. Denn bei der reflexiven Äquivalenz oder Selbstidentität ist die Relation unterdrückt. Es ist nicht unmittelbar evident, dass sich etwas, das mit sich selbst identisch ist, in einer Gleichung ausdrückt. Gleichung bedarf zweier Glieder, die gleichgesetzt werden. Bei der Selbstidentität ist nur ein Glied vorhanden. Der Beweis dafür wird durch zwei Glieder geführt, indem etwas sein Etwas als Zweites gegenübergestellt wird.

Auflösung der Paradoxie heißt, das reflexive Urteil in ein symmetrisches oder in ein transitives überführen. Das gilt für die Aussage „Ich lüge“ oder auch für den fliegenden Pfeil, der ruht. Diese Aussagen sind reflexiv. Eine weitere Paradoxien wäre „Ich bin ein Nicht-Ich.“ Diese Paradoxie ist leicht zu erkennen wie zu lösen. Die Selbstidentität wie die Gleichung ist offensichtlich. Die Paradoxie muss nicht erst in ein symmetrisches Verhältnis überführt werden. Denn, wenn ich sage, dass ich ein Nicht-Ich bin, kann ich nicht behaupten, dass ich bin. Und wenn ich nicht bin, kann ich nicht behaupten, dass ich nicht bin. Die Auflösung ist durch Vermeidung der Reflexivität möglich. Gleiches wird mit Gleichem verknüpft. Der Satz „Ich bin ein Nicht-Ich“ ist dann widerspruchsfrei, wenn das „Nicht-Ich“ mit einem „Nicht-Ich“ gleichgesetzt ist. Eine Variable des „Nicht-Ich“ wäre „Tier“. Damit heißt der vollständige Satz „Ich bin ein Nicht-Ich, weil Nicht-Ich ein Tier ist.“ Die Aussage impliziert den Verlust des Ich. Das gehört allerdings nicht in die Logik. Eine anderes Beispiel die Anzahl betreffend, wäre folgende Paradoxie „Eins gleich Zwei“ ist ebenso wahr wie die Aussagen „Eins gleich Eins“ und „Zwei gleich Zwei“. Aber nicht alle drei Aussagen können wahr sein. Der Widerspruch verschwindet, wenn es sich bei der Anzahl zwei um eine Schwangere oder um siamesische Zwillinge handelte. Das ist ein unzureichendes, aber lehrreiches Beispiel, weil nicht entschieden ist, ob nun einer Schwangeren oder siamesischen Zwillingen tatsächlich die Anzahl zwei zukommt. Es zeigt sich, Paradoxien funktionieren nur dann, wenn logische Form und Aussageinhalt symmetrisch sind. Und, dass der Inhalt ein Allgemeines ausdrückt, aber gleichzeitig keine Stellvertretung für einen Einzelfall übernimmt. Im ersten Fall handelt es sich um eine deduktive Paradoxie: ein Allgemeines wird durch ein Allgemeines ersetzt, im zweiten ist es eine abduktive: der Widerspruch wird durch Einsetzen eines

Einzelfalls vermieden. Aber in beiden Fällen ist die Reflexivität der Beziehung vorausgesetzt „Die siamesischen Zwillinge sind zugleich eins und zwei“ und „Ich bin ein Nicht-Ich“. Beide Aussagen sind reflexiv.

Am einfachsten sind die Paradoxien wie „der fliegende Pfeil, der ruht“ oder „der Stab, der gebrochen ist“. Diese ebenso reflexiv wie deduktiven und abduktiven Widersprüche verschwinden, wenn sie als Einzelfall betrachtet werden, durch ein allgemeines Gesetz oder innerhalb eines Zusammenhangs bestimmt werden. Beim „gebrochenen Stab“ bedeutet dies: ein Stab erscheint aufgrund des optischen Brechungsgesetzes als gebrochen, wenn er in Wasser getaucht wird. Oder, der fliegende Pfeil scheint dann in der Luft zu stehen, wenn sich der Betrachter parallel zum Pfeil sowie mit derselben Geschwindigkeit bewegt. Solche Paradoxien lassen sich als induktiv beschreiben, weil sie sich nicht, als Einzelfall, über Bezugnahme zu einem Allgemeinen auflösen. In diesen Bereich lassen sich auch Widersprüche in der Natur einordnen. Das Licht, das sowohl Wellen- als auch Teilchencharakter besitzt, hat deshalb keine widersprüchliche Wirkung, weil es unter verschiedenen Bedingungen, einmal als Teilchen, das andere Mal als Wellen erscheint. Das Licht wird als Einzelfall behandelt, es hängt vom Experiment ab, welche der beiden Eigenschaften zutage treten.

Identität und Tausch, zu Alfred Sohn-Rethel

Kategorien, Begriffe, Zahlen entspringen scheinbar dem metaphysischen Bereich. Mit dem Verweis, dass sie rein geistiger Natur sind, begründen die Idealisten das souveräne Reich des Geistes. Wer mit Begriffen und Zahlen arbeitet, lebt schon im Idealismus. Philosophischer Materialismus ist nur umgekehrter Platonismus. Die Idee wird durch Materie ersetzt. So einfach ist das. Wer sich in die Fänge des Begriffs begibt, ist Idealist. Dasselbe gilt für den gesamten Bereich des Logischen. Deshalb belächeln Platoniker und Idealisten diese Materialisten. Ihre Ergebnisse, die wohlmeinend anerkannt werden, vor allem bezüglich der Naturwissenschaften, fallen letztendlich dem Idealismus zu. Was sich in materialistischer Hülle zeigt, bringt der Idealismus auf den Begriff. Das Abstrakte ist das Geistige. Mit dem Geist verschworen, lässt das Abstrakte seine Herkunft verschwinden. Als Tatsache des Geistes ist es ungeworden, besteht ewig. Aus der Zeit- und Raumlosigkeit des Abstrakten zieht der Geist die Konsequenz, dass er selbst unvergänglich sei. Geist und Abstraktion vereinen sich, um sich gegenseitig zu stützen. Das eine verweist auf das andere. Eine ewige Allianz. Damit dichtet sich der Geist gegenüber der ungeistigen Materie ab. Sie ist der Gegensatz, aber doch so weit zugänglich, wie es möglich ist, sie zu strukturieren oder zu formen. Auch als materielle Formgebung bleibt der Geist bei sich, er begibt sich nicht in die Niederungen der Materie. Im Gegenteil, er scheut das Ungeistige, indem er nur jene Elemente auswählt, die der Geist zulässt. Das Andere, das er nicht begreift, verteufelt er als unwahr. Auf diese Weise wendet er sich vor allem gegen das Gewordene. Abstraktion als Geschehen, Prozess zu bestimmen, impliziert Werden und Vergehen. Der Geist kann dies nicht anerkennen. Er wäre selbst vergänglich. Das unvergängliche

Transzendentalsubjekt, der Träger des Geistes, verflüchtigte sich. Begriffliches Denken verbände sich, durch die Auflösung der Abstraktion, wieder mit dem vergänglichen menschlichen Wesen.
Geistiges wie Begriff und Zahl sind Endstufen eines Abstraktionsprozesses. Dies gilt auch für die Identität, dem absoluten Ausdruck des Geistes. Geist wie Abstraktion sind Folge der Arbeitsteilung, der Trennung von Hand- und Kopfarbeit. „Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblick an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblick an kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblick an ist das Bewusstsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ‚reinen' Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen." (Karl Marx/ Friedrich Engels, Ausgewählte Werke, Band VI, Berlin 1990, S. 31) Wobei Bewusstsein kein unabhängiges Sein, sondern wiederum Resultat menschlicher Arbeit ist. Arbeit ist die zentrale Kategorie, die den Menschen zum Menschen macht. Die Ableitung des Bewusstseins sowie die Bestimmung des Geistes aus der Arbeitsteilung ergeben noch keine Hinweise auf einzelne Begriffe, insbesondere auf die Identität. Auch sie sind als Resultate des Abstraktionsprozesses zu fassen, bleiben sie nicht am idealistischen Himmel hängen. Ebenso sind ihre geschichtlichen Ursprünge zu kennzeichnen. Erst dann ist der Idealismus mit seinem imperialen Gehabe geknackt und seines ideologischen Scheins überführt. Gerade am Identitätssatz, der letzten Festung, ist die Abstraktion aufzubrechen. Es ist das Verdienst von Alfred Sohn-Rethel (vgl. Alfred Sohn-Rethel, Das Geld, die bare Münze des Apriori, Berlin 1990), mit Bezug auf Marx und Engels den idealistischen Schein

der Identität entlarvt zu haben. Der Identitätssatz hat seinen Ort in der Ökonomie. Nicht in der Warenproduktion, sondern in der Zirkulationssphäre, im Warentausch wird die Frage nach der Identität virulent. – Die aufgrund der Arbeitsteilung produzierten Waren werden gegeneinander getauscht. Dem geht die Auflösung der Gesellschaft in einzelne Produzenten voraus, die im Wettbewerb zueinander stehen. Dazwischen schiebt sich eine Klasse, die Kaufleute, welche vom Tauschhandel lebt. Die Tauschwirtschaft benötigt ein allgemein anerkanntes Tauschmittel, das heißt ein Äquivalent für die zu tauschende Ware, damit die verschiedenen Waren vergleichbar sind. Der Äquivalenttausch erfordert eine Äquivalentform. Diese wurde im siebten Jahrhundert vor unserer Zeit, wahrscheinlich in Lydien, mit der Erfindung des Geldes geschaffen. Zugleich geht damit die Natural- in die Geldwirtschaft über: „Die Stufe der Warenproduktion, womit die Zivilisation beginnt, wird ökonomisch bezeichnet durch die Einführung 1. des Metallgeldes, damit des Geldkapitals, des Zinses und Wuchers; 2. der Kaufleute als vermittelnder Klasse zwischen den Produzenten; 3. des Privateigentums und der Hypothek und 4. der Sklavenarbeit als herrschender Produktionsform.“ (Friedrich Engels, Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Frankfurt am Main 1979, S. 197) Durch das Geld als Äquivalentform ist es möglich, die Waren einander gleichzusetzen. Das Geld ist das „tertium comparationis“. Das qualitativ Verschiedene wird durch das Geld quantitativ gleich. Für den Tausch ist nur das Quantifizierende einer Ware entscheidend. Die Quantität rangiert über der Qualität. Dadurch wird ein Gegenstand dem anderen äquivalent. Die Äquivalenz ist somit die Grundlage der Identität. Sie ist der abstrakte Ausdruck des Warentauschs. Der Identitätssatz ist nicht der großartige Einfall der Idealisten, um die Tauschwirtschaft zu verdeutlichen, sondern er steckt bereits

im Tauschverhältnis selbst. Auf der Stufe des Tauschs Ware gegen Geld entstehen historisch betrachtet, die griechische Polis und das Zeitalter der Individuen. Diese dissoziieren sich in Privateigentümer und sind durch den Tausch miteinander verbunden. Die gesellschaftliche Arbeitsteilung hat zur Folge, dass nicht die Produzenten selbst in ein Tauschverhältnis zueinander treten, die Kaufleute gewinnen Macht über die Produzenten. Je mehr sich die Mächtigen von der Produktionssphäre entfernen, umso abstrakter wird der Tausch. Er erreicht seinen höchsten Abstraktionsgrad, wenn A gleich A ist. Der Tausch abstrahiert von den Produkten. Sie werden als reine Tauschwerte begriffen, die sich in der Äquivalentform Geld ausdrücken. Den Produzenten geht es um Steigerung der Produktion, den Kaufleuten um die Ausbeutung des Äquivalenzverhältnisses. Dies erklärt sowohl die hohe Wertschätzung als auch die abstrakte Form des Identitätssatzes. An der Herrschaft der Äquivalenz hängt die Macht der Kaufleute. Dabei ist nicht die Identität erst abstrakt, vielmehr ist der Tausch selbst eine abstrakte Handlung. Durch das Abstrahieren von der Qualität werden zwei ungleiche Dinge gleich, indem sie am Ende als reine Zahlen, als Preis, bestimmt werden. Die Macht der Kaufleute hängt nicht vom Stand der Produktion ab, sie setzt nur eine Produktionssphäre voraus: „Der Handel der ersten selbstständigen, großartig entwickelten Handelstädte und Handelsvölker beruhte als reiner Zwischenhandel auf der Barbarei der produzierenden Völker, zwischen denen sie die Vermittler spielten.“ (S. 127) Ihre Macht ist das Geld, das sie durch den Tauschhandel verdienen: „Es kam ferner das Geld, die allgemeine Ware, gegen die alle andern austauschbar waren; aber indem die Menschen das Geld erfanden, dachten sie nicht daran, dass sie damit wieder eine neue gesellschaftliche Macht schufen, die allgemeine Macht, vor der die ganze Gesellschaft sich beugen musste. Und diese

neue […] plötzlich emporgesprungene Macht war es, die, in der ganzen Brutalität ihrer Jugendlichkeit, ihre Herrschaft den Athenern zu fühlen gab.“ (S. 127) Das Geld brachte auch den Feudalismus zum Einsturz. Der Feudalherr brauchte kein Geld, er bezog alles, Arbeit und fertiges Produkt von seinen Leibeigenen. Solange es keinen Tausch gab, war Geld nicht notwendig. Durch Erweiterung des Handels im 15. Jahrhundert wurde Geld wieder zum allgemeinen Tauschmittel: “Lange ehe die Ritterburgen von den neuen Geschützen in Bresche gelegt, waren sie schon vom Geld unterminiert. […] Überall, wo ein persönliches Verhältnis durch ein Geldverhältnis, eine Naturalleistung durch eine Geldleistung verdrängt wurde, da trat ein bürgerliches Verhältnis an die Stelle des feudalen.“ (Karl Marx/Friedrich Engels, Ausgewählte Werke, Band VI, Berlin 1990, S. 328) Auch im entfesselten Kapitalismus hat die Identität im Tausch immer noch ihre Geltung. Nur hat sich der Tausch zum Tauschprinzip erhoben. Er bleibt nicht mehr auf die Zirkulationssphäre beschränkt. Er steuert auch die Produktionssphäre, also die Kapitalbildung. Die Gebrauchswerte werden um des Tauschwerts willen produziert, lassen sich über die Äquivalentform Geld quantitativ bemessen. Auch der Arbeiter erhält für seine Arbeitskraft ein Äquivalent in Geldform. Unternehmer und Arbeiter, Hersteller und Kaufmann, Verkäufer und Konsument sind durch das Geld verknüpft. Das eine ist dem anderen äquivalent. Alles funktioniert nach dem Identitätssatz. Kapitalismus und Identitätssatz sind wie füreinander geschaffen. Es wäre alles wunderschön, gäbe es nicht Karl Marx, der an der Identität einen widersprüchlichen Sachverhalt enthüllt. An einer einfachen Ware – Form der Selbstidentität – treten plötzlich zwei sich widersprechende Bestimmungen zutage, nämlich Gebrauchs- und Tauschwert. Die Ware wird als

Tauschwert produziert, um aber als Tauschmittel interessant zu sein, muss sie Gebrauchswert besitzen. Im Tausch realisiert sich der Gebrauchswert. Der Arbeiter erhält einen gerechten Lohn für seine Arbeit. In Wahrheit ist das nicht der Fall. Er erhält seinen Lohn nicht für die verrichtete Arbeit, sondern, im Idealfall, nach Maßgabe dessen, was er für seinen Lebensunterhalt benötigt, um arbeiten zu können. Der Lohn ist nicht der Arbeitskraft äquivalent, gemessen am Anteil der Warenproduktion. Er ist eine Mischung für die Arbeitskraft und für anderes, nämlich die Lebenshaltungskosten. Dadurch wird ein Teil der Arbeit nicht bezahlt. Die Identität oder Gleichsetzung von Lohn für Arbeitskraft ist eine Täuschung. Das Weniger für den Arbeiter ist ein Mehr für den Kapitalisten. Der Kapitalismus ist nach Marx insgesamt widersprüchlich. Dagegen halten die Anhänger des Kapitalismus die Widersprüche für Schein. Auch im Kapitalismus gilt das Identitätsprinzip. Ein Buch ist ein Buch, ein Apfel ein Apfel, eine Ware ist eine Ware. Dass sie eine Ware als reine Wertform, somit als eine Abstraktion betrachten, die sich in Geld als Äquivalentform ausdrücken lässt, entgeht ihnen. Bei ihnen löst sich alles in reine Quantitäten auf. Daran sind selbstverständlich keine Widersprüche zu erkennen. Der zyklische Formwechsel Ware-Geld-Ware ist nicht widersprüchlich, der Widerspruch tritt dann zutage, wenn klar wird, dass eine Ware sowohl Gebrauchs- als auch Tauschwert besitzt. Das Identitätsprinzip verbürgt, dass alles in Ordnung ist. Alles geht mit rechten Dingen zu. Dialektik enthüllt dagegen die kapitalistischen Wesenszüge. Widersprüche sind die Bewegungselemente des Kapitalismus. Jede Erkenntnis, die auf Entschlüsselung des Kapitalismus aus ist, stößt notwendigerweise auf seinen dialektischen Urgrund. Der widersprüchliche Kapitalismus, statt sich zu seinen Widersprüchen zu bekennen, pocht auf das

Identitätsprinzip. Es wird nicht eingelöst, sondern ausgebeutet. Die Philosophen des Identitätsprinzips legitimieren die kapitalistische Daseins-weise, die expandiert, indem sie nicht das gibt, was sie verspricht. Der Kapitalismus lügt. Dialektik ist keine von außen herangetragene Methode, sondern dem Kapitalismus immanent. Marx' Werk „Das Kapital" ist deshalb Darstellung und Kritik zugleich. Darstellung, weil es das dialektische Bewegungsgesetz des Kapitalismus herauspräpariert; Kritik, weil der Kapitalismus seine Dialektik mit Hilfe des Identitätsprinzips verschleiert. Was bleibt, ist immanente Kritik. Dialektische Kritik indiziert die Unwahrheit der Identität. Identität zeichnet sich durch Abstraktheit, Form und Quantifizierung aus. Sie ist keineswegs jene unbedarfte und unschuldige Relation, die A mit B verknüpft. Abstrakt ist sie, weil sie als Relation an keine Gegenstände gebunden ist. Formal ist sie, weil von allen Inhalten absieht. Quantitativ ist sie, weil sie Qualität nicht berücksichtigt. Durch diesen Akt der Vereinfachung geht die Identität mit dem kapitalistischen Wertformwechsel konform. Der Gang Geld-Ware-Geld hat in der Logik „A gleich B, B gleich C, somit ist A gleich C" seine Entsprechung. Seine Karriere begann der Identitätssatz mit der Münzprägung, die den Tausch vereinfacht. Auch der Kapitalismus arbeitet mit Äquivalenz. Die Identität funktioniert durch Vereinfachung. Ausgeschlossen werden Verschiedenheit, Inhalt und Qualität. Diese ausgeschlossenen Elemente rebellieren mit Recht gegen diese Vereinfachung, weil es keine Form gibt ohne Inhalt, keine Quantität ohne Qualität, das Eine nicht ohne das Andere vorhanden ist. Diese Elemente indizieren an der Identität das Unterdrückte, das der Identität widerspricht. Dialektik und Identität sind komplementär. Dialektik hält jene Momente fest, von denen Identität abstrahiert. Dialektik zielt auf Zentrierung des Verschiedenen, damit eine neue qualitativ verwandelte Identität möglich ist.

Totalität und Verdinglichung, zu Georg Lukács

Ausgangspunkt des westlichen Marxismus im 20. Jahrhundert, nach dem Ersten Weltkrieg, war Georg Lukács' „Geschichte und Klassenbewusstsein". Ertrag marxistischer Lehrjahre, war es für Lukács selbst noch kein marxistisches Buch. Gleichwohl wurde es als solches rezipiert. Es war ein epochales Werk, weil es nicht dogmatisch marxistisch ausgerichtet war, sondern viele bürgerliche Restbestände aufwies. Zentrale marxistische Motive überkreuzen sich mit jenen des deutschen Idealismus sowie mit zeitgenössischen Strömungen, insbesondere der südwestdeutschen Schule. Was ist historischer Materialismus und was ist die Dialektik? Diese beiden Fragen durchziehen wie ein roter Faden die einzelnen Studien. Die Studie über Dialektik ist selbst nicht dialektisch. Wie definiert Lukács Dialektik? Ihr Ort ist die Geschichte. Sie ist weder ein Natur- noch ein Denkgesetz. Geschichte ist ein „einheitlicher Prozess" (Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, Darmstadt 1972, S. 74). Sie ist als Totalität zu begreifen. Lukács beharrt deshalb auf dem Begriff der Universalgeschichte. Sie ist keine bloße Vorstellung, sie ist keine Synthese einzelner Ereignisse: „Die Totalität der Geschichte ist vielmehr selbst eine […] reale geschichtliche Macht, die sich von der Wirklichkeit (darum von der Erkenntnis) der einzelnen geschichtlichen Tatsachen nicht ablösen lässt, ohne auch ihre Wirklichkeit, ihre Faktizität selbst aufzuheben. Sie ist der wirkliche, letzte Grund ihrer Wirklichkeit ihrer Faktizität, und darum ihrer wahren Erkennbarkeit auch als Einzeltatsachen." (S. 271) Erkenntnis ist dann gegeben, wenn all die verschiedenen und mannigfaltigen Ereignisse als Momente der Totalität interpretiert werden. Erkennen heißt totalisieren. Totalität löst das scheinbar unableitbar Einzelne auf, indem es als Teil des Ganzen begriffen wird. Totalität wird zum Zauberwort.

Sie verwandelt die „Erkenntnis der Tatsachen“ in eine der „Wirklichkeit“ (S. 69) – „Die konkrete Totalität ist also die eigentliche Wirklichkeitskategorie.“ (S. 71) Die Methode Totalität zu erzeugen, heißt Dialektik. Lukács' Definition der Dialektik lautet: „Die dialektische Methode unterscheidet sich vom bürgerlichen Denken nicht bloß darin, dass sie allein zur Erkenntnis der Totalität befähigt ist, sondern diese Erkenntnis ist nur darum möglich, weil die Beziehung des Ganzen zu den Teilen eine prinzipiell andere geworden ist. […] Kurz gesagt: das Wesen der dialektischen Methode besteht […] darin, dass in jedem dialektisch richtig erfassten Moment die ganze Totalität enthalten, dass aus jedem Moment die ganze Methode zu entwickeln ist.“ (S. 297)

Die Totalität steht gegen die Spezialisierung, die sich auch in der Philosophie einquartiert. Jedes philosophische Teilgebiet entwickelt seine eigene Dynamik, erstrebt Selbstständigkeit. Das Spezialistentum führt zu Quantifizierung und Formalisierung. Es verzichtet darauf, innere Zusammenhänge herzustellen. Systematisierungen bleiben äußerlich. Entscheidend sind Tatsachen und Einzelbeobachtungen. Das führt insgesamt zu Relativismus und Irrationalismus. Irrational, weil jedes Teilgebiet seine eigene, nicht übertragbare Methode entwickelt, relativ, weil es kein übergreifendes Kriterium gibt, das die Teilbereiche vermittelt. Dagegen löst dialektische Totalität Irrationalismus und Relativismus auf. Die Selbstständigkeit wird relativiert, indem sie in einen übergreifenden Zusammenhang eingefügt wird. Werden Teile als Momente betrachtet, verlieren sie ihre Starrheit und Undurchschaubarkeit. Totalität enthüllt den irrationalen Charakter als dialektischen Sachverhalt. Innerhalb der Totalität werden Funktion und Bedeutung der Bruchstücke transparent. Auch die Philosophie ist ein Spezialfach, auch sie

gilt es als Moment der Geschichte zu integrieren. Sie erfolgt aus der kapitalistischen Arbeitsteilung. Diese zerreißt „jeden einheitlichen Arbeits- und Lebensprozess. Der kapitalistische Arbeitsprozess selbst ist nur eine Zusammenfassung rationalisierter Teilsysteme, deren Einheit rein kalkulatorisch bestimmt ist, welche also einander gegenüber als zufällig erscheinen müssen.“ (S. 178) Deshalb sind die undialektischen Reflexionsbestimmungen ebenso als ökonomisch-gesellschaftliche Formen zu deuten wie die dialektische Totalität. Sie sind Resultate der kapitalistischen Arbeitsteilung, also Spezialisierungen. Der historische Materialismus ist die Selbsterkenntnis des Kapitalismus. Die Totalität entspringt diesem, weil er selbst eine vergesellschaftete Totalität ist: „Die Einzigartigkeit des Kapitalismus besteht gerade darin, dass er ‚alle Naturschranken' aufhebt und die Gesamtheit der Beziehungen der Menschen zueinander in rein gesellschaftliche verwandelt.“ (S. 194) Das dialektische Totalitätsdenken, Inbegriff des historischen Materialismus, zieht somit seine Schlüsse aus der kapitalistischen Vergesellschaftung. Ihre Richtigkeit bewährt sich daran, nicht durch theoretische Prinzipien.

Durch Totalität wird das Wesen des Kapitalismus sichtbar, seine rational-kalkulatorische Organisationsform in Teilbereichen, sein irrationaler Relativismus gegenüber übergreifenden Ordnungen. Indem nun sein Wesen totalisiert wird, ist es möglich, es hinter sich zu lassen, vorausgesetzt, die Verdinglichung wird aufgelöst. Neben der Totalität ist die Verdinglichung das zweite Prinzip, den Kapitalismus zu demaskieren. In der Verdinglichung konzentriert sich das Wesen, besser das Unwesen des Kapitalismus. Durch die Arbeitsteilung spaltet sich die Arbeitskraft von der Persönlichkeit des Arbeiters ab. Die Arbeitskraft wird zu einer Ware unter Waren, also ein Ding unter Dingen. Das heißt

Verdinglichung: „Von der Gesamtpersönlichkeit losgelöst, ihr gegenüber objektiviert wird sie [die Arbeitskraft] zum Ding, zur Ware.“ (S. 193) Im Kapitalismus disqualifiziert sich alles zur Ware. Zur-Ware-Werden und Verdinglichung sind identisch. Die Verdinglichung „drückt dem ganzen Bewusstsein des Menschen ihre Struktur auf: seine Eigenschaften und Fähigkeiten verknüpfen sich nicht mehr zur organischen Einheit der Person, sondern erscheinen als ‚Dinge’, die der Mensch ebenso ‚besitzt’ und ‚veräußert’, wie die verschiedenen Gegenstände der äußeren Welt. Und es gibt naturgemäß keine Form der Beziehung der Menschen, seine physischen und psychischen ‚Eigenschaften’ zur Geltung zu bringen, die sich nicht in zunehmenden Maße dieser Vergegenständlichkeitsform unterwerfen würden.“ (S. 194)

Die kapitalistische Warenproduktion erfordert eine Rationalität, die quantifiziert. Dies führt zur Arbeitsteilung, die wiederum vom Arbeiter dessen Arbeitskraft abschöpft. Der Arbeiter bietet sie als Ware an. Die allmächtige Warenproduktion führt dazu, alles als Ware zu betrachten. Selbst jene Bereiche, die nicht an der Warenproduktion partizipieren, werden davon erfasst. Die Verdinglichung dehnt sich, trotz ihrer Negativität, immer mehr aus. Sie kann nicht negiert werden, weil sie Ausdruck der Rationalität ist. Es ist die Rationalität, die die Verdinglichung befördert. Das ist Lukács’ Resultat. Er bricht ab. Die Rationalität selbst wird nicht ihrer Irrationalität überführt. Dies glaubt er, mit dem Begriff der Totalität leisten zu können. Die rationalen Gesetze des Kapitalismus sind aus der Perspektive der Totalität irrational. Dieser Irrationalismus ist nicht unmittelbar erkennbar. Erst in der Konfrontation mit dem Totalitätsprinzip. Lukács meint, damit den Dreh- und Angelpunkt gefunden zu haben. Totalität als theoretisch-praktisches Prinzip ist allerdings weder

idealistisch gegeben noch als Tatsache vorhanden. Bestimmt Kant Totalität als regulative Idee der Vernunft, so erfasst sie Lukács als geschichtliches Produkt menschlicher Tätigkeit. Geschichte ist Produkt menschlicher Arbeit. Sie ist der Ursprung der Menschwerdung und der Vergesellschaftung. Deshalb ist Totalität nicht an die Vernunft, sondern an die Arbeit gebunden.

Die Studien „Geschichte und Klassenbewusstsein“ sind nicht ohne den Sieg der bolschewistischen Revolution, ohne die Zuversicht, dass nun eine sozialistische Epoche beginnt, zu erklären. Deshalb konnte die bisherige Geschichte souverän von oben abgehandelt, die Richtigkeit des Marxismus bestätigt werden. Am Ende seines Lebens erkennt Lukács die marxistische Fehlentwicklung. Er verwirft den Marxismus nicht, sein zweibändiges Werk „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ dient dessen Erneuerung. Seine Ontologie zieht aus der Pervertierung des Marxismus Konsequenzen. Lukács geht nicht hinter Marx zurück, er legt das marxistische Fundament frei. Noch immer steht der Sprung vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit aus, noch immer befindet sich die Geschichte im Stadium ihrer Vorgeschichte, die Menschwerdung im Zustand ihrer Entfremdung. Wahrscheinlich durch Ernst Blochs „Ontologie des Noch-Nicht-Seins“ inspiriert, entwirft Lukács seine „Ontologie der Perspektive“. Motive aus „Geschichte und Klassenbewusstsein“ kehren wieder. Jetzt wie einst ist das Sein gesellschaftliches Sein, nicht das Sein selbst, noch das Sein, das Geschichte und Natur umgreift. Das Sein ist das Verhältnis des Menschen zum Menschen und zur Natur. Natur bleibt das reine An-sich, das reine Jenseits. Natur ist eine gesellschaftliche Kategorie. Sie betrifft die Menschwerdung, insoweit sie die Vergesellschaftung bedingt. Gesellschaftliche Grundlage ist

weiterhin die Herrschaft der Teilsysteme, die eine Totalisierung verhindert. Fortschreitende Rationalität in den Teilsystemen steigert den Irrationalismus und den Relativismus. Die Menschengattung wird in der Ontologie ins Zentrum gestellt: „Sie vereinigt also synthetisch die beiden Pole: Welt und Mensch im Bild der konkreten Gattungsmäßigkeit." (Georg Lukács, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Darmstadt 1986, S. 471) Das gesellschaftliche Sein definiert sich durch den Antagonismus von Individuum und Gesellschaft. Die ontologische Perspektive besteht darin, einen Sprung von der Gattungsmäßigkeit an sich zur Gattungsmäßigkeit für sich zu vollziehen: „So ist die Entwicklung der Menschheit vom Ansichsein der Gattung zu ihrem Fürsichsein ein Prozess, der sich in den Menschen, letzten Endes in jedem Menschen abspielt." (S. 471)

Dieser Prozess ist einer der Totalisierung. Wie die Gesellschaft, die in Teilsysteme zerfällt, ist ebenfalls der Mensch zu totalisieren. Als biologisches Wesen ist der Mensch eine Totalität, allerdings als verdinglicht ist er heterogen zusammengesetzt. Die Menschwerdung ist eine Totalisierung, diese vollzieht sich durch Arbeit. Ohne Arbeit als Fundamentalkategorie ist sie unmöglich. Sie ist „von ihren primitivsten Anfängen bis zu ihrer höchsten Verwirklichungen, im Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur das übergreifende Moment." (S. 582)

Die Eckpfeiler der Ontologie sind – trotz der über tausend Seiten – die Totalität, wie sie schon in „Geschichte und Klassenbewusstsein" aufgefunden werden konnte, und die Arbeit. Das im Gegenzug zu früheren Ausführungen, die das Proletariat als Subjekt der Geschichte betrachteten. – Die Totalität überwindet die gesellschaftlichen Antagonismen.

Die Teilsysteme verwandeln sich in deren Momente. Die Irrationalismen verschwinden zugunsten einer ganzheitlichen Vernunft.

Die Fundamentalkategorie Arbeit bedarf der Erweiterung. Arbeit ist mehr als nur kapitalistisch verwertete Arbeitskraft, mehr als bloße Tätigkeit im Sinne der Einwirkung auf einen Gegenstand. Als „ontologische Zentralkategorie“ ist Arbeit „teleologische Setzung“ (S. 12). Als solche greift sie verändernd ein. Sie verwandelt, bringt qualitativ Neues hervor. Mit der teleologischen Setzung überschreitet die Gattung Mensch ihr Natursein. Durch das Teleologische – seine Grundform ist die Zweck-Mittel-Relation – entzieht sich der Mensch der Naturkausalität. Die Arbeit besitzt Doppelcharakter. Sie bestimmt sich sowohl ideell als auch materiell. Ideell durch die Distanz zur Wirklichkeit, durch das Bewusstsein, das einen freien Umgang garantiert, materiell durch den Akt der Verwirklichung. Das Ideelle und das Materielle vereinen sich in der Arbeit, indem durch teleologische Setzung eine Kausalkette in Gang kommt. Erst das teleologische Moment der Arbeit stiftet gesellschaftliches Sein oder die Möglichkeit der Menschwerdung. Das Bewusstsein der Arbeit erweist sich als Teleologie, die Arbeit als Praxis nützt die Kausalität. Am Teleologischen ist auch zu erkennen, warum Natur nur eine gesellschaftliche Kategorie sein kann. Denn Natur ist der Raum der Kausalität, nicht der Teleologie. Es gibt nur Naturkausalität, keine Naturteleologie. Der Mensch verwendet die Naturkausalität für seine Zwecke. Naturkausalität teleologisch nützen, heißt Naturbeherrschung. Naturbeherrschung bedeutet nicht nur Ausbeutung der Natur als „Verwandlung einer naturhaften Gegenständlichkeit in eine gesellschaftliche Vergegenständlichung“, es gilt auch das „Zurückweichen der Naturschranke“ voranzutreiben (S. 585).

Der Mensch steht im Stoffwechsel mit der Natur, aber sie lässt sich nicht einfügen. Deshalb hat die Totalisierung ihre Grenze an der Naturschranke. Das Reich der Freiheit ist zugleich ein Reich der Freiheit von der Natur. Teleologie gehört zur Freiheit, Kausalität zur Notwendigkeit. Natur kommt ohne Teleologie aus, aber Teleologie nicht ohne Kausalität. Das Ideal der Totalisierung besteht in der möglichst freien Verfügung über Kausalketten.

Lukács ersetzt seine frühere Idee der Universalgeschichte durch das universale gesellschaftliche Sein, historischer Materialismus verwandelt sich in Ontologie. Zweck der Vergesellschaftung ist die Menschwerdung. Diese ermöglicht die Arbeit. Als teleologische Setzung geht sie über das Naturhafte hinaus. Ohne teleologisches Moment der Arbeit verbliebe der Mensch innerhalb des Naturzusammenhangs. Er verlässt ihn, indem er verändernd in ihn eingreift, um Neues hervorzubringen. Das Neue gestaltet sich als gesellschaftliches Sein. Die gegenwärtige oder kapitalistische Vergesellschaftung setzt Arbeit weiterhin als bloßes Mittel ein. Dadurch tritt eine Umkehrung ein. Das Teleologische verwendet die Kausalketten nicht zum Zwecke der Menschwerdung, sondern dient als Mittel, die kausale Produktionsweise aufrechtzuerhalten. Das Teleologische verschwindet. Die Arbeit bleibt Arbeitskraft. Das Ideelle der Arbeit verwandelt sich in eine Rationalität der Kausalität. Die Zweck-Mittel-Relation einer menschenwürdigen Vergesellschaftung tauscht sich gegen die Kausalität aus. Damit demontiert sich das Ideelle als Veränderung und Verwandlung. Kausales Denken reproduziert nur die Kausalketten materieller Daseinsweise. Das gesellschaftliche Sein ähnelt der Natur. Vom Teleologischen bleibt nur das Logische übrig. Das Logische steht zu gesellschaftlichen Naturvorgängen nicht in Disjunktion. Es formalisiert die kausale Wirklichkeit. Dem

Bewusstsein ist es mithilfe der Logik möglich, sich davon zu entfernen, jedoch nicht, sich davon zu befreien. Die Logik spielt mit den Kausalketten, entwirft Modelle, um die Effizienz der Naturbeherrschung zu steigern. Sie nistet, bei größter Abstraktion, in der kausalen Welt. Die Logik versklavt die Arbeit. Damit verliert sie die Kraft der Veränderung. Ohne teleologisches Moment, wird die Menschwerdung unmöglich.

Die Diktatur der Kausalität über die Teleologie, die sich als Naturbeherrschung und naturähnliche Vergesellschaftung durchsetzt, ist ein Zustand der Entfremdung. Aufhebung der Entfremdung wäre dann möglich, wenn Kausalität durch Teleologie bedingt wird.

Damit ist das Grundverhältnis des gesellschaftlichen Seins erkennbar. Es ist die Wechselwirkung von Kausalität und Teleologie, die der Zentralkategorie Arbeit zugrunde liegt. Lukács Ontologie entgeht einer Logisierung, wie dies bei Hegel der Fall ist, indem er der Teleologie eine wesensbestimmende Funktion zuschreibt. Die Ontologie ist zugleich eine Teleologie. Deshalb stellt sie tatsächlich einen Beitrag zur Erneuerung des Marxismus dar. Indem sie innerhalb des Marxismus verbleibt, sind die Grenzen des Marxismus zugleich die seiner Ontologie. Verheerend erweist sich dabei sein Festhalten am Zurückdrängen der Naturschranke, wie insgesamt äußere Natur und Leiblichkeit des Menschen kaum beachtet werden. Auch die Geschichte ist ohne Bedeutung. Weder eine Logik des Fortschritts noch eine dialektische Geschichtsentwicklung ist ontologisch relevant. Lukács beschränkt das Logische auf Wissenschaft, auf Kausalität. Die Menschwerdung ist eine Frage der Teleologie. Das ist das Feld der Philosophie. Dadurch behält Philosophie ihre Autarkie. Sie ist mehr als nur Wissenschaft der Logik. Mithilfe der Teleologie feiert

Philosophie ihre Auferstehung im Marxismus. Philosophie thematisiert also das gesellschaftliche Sein als Fürsichwerden der Menschengattung durch Verwirklichung des Menschlichen als Selbstzweck. Die Philosophie legitimiert sich durch die Teleologie, damit wird, implizit, Dialektik als philosophische Methode verabschiedet. Dialektik, als marxistische Logik, gehört nunmehr zur Wissenschaft.

Die Ontologie der Perspektive zielt auf Totalität. Totalität verhindert nicht nur die Zerstörung der Vernunft, sichert nicht nur die Vernünftigkeit der Menschwerdung, sie intendiert einen Endzustand des Fürsichseins, den Lukács schon in seiner vormarxistischen Phase, in der „Theorie des Romans" beschrieb: „Die Welt ist weit und doch wie das eigene Haus, denn das Feuer, das in der Seele brennt, ist von derselben Wesensart wie die Sterne; sie scheiden sich scharf, die Welt und das Ich, das Licht und das Feuer, und werden doch niemals einander für immer fremd; denn Feuer ist die Seele eines jeden Lichts und in Licht kleidet sich jedes Feuer. So wird alles Tun der Seele sinnvoll und rund in dieser Zweiheit; vollendet in dem Sinn und vollendet für die Sinne; rund, weil die Seele in sich ruht während des Handelns; rund, weil ihre Tat sich von ihr ablöst und selbstgeworden einen Mittelpunkt findet und einen geschlossenen Umkreis um sich zieht." (Georg Lukács, Theorie des Romans, Neuwied 1971, S. 21) Das Spätwerk vollendet das Frühwerk. Die Totalität meint nichts anderes als Identität, die nicht als Äquivalenz, sondern als Dieselbigkeit zum Ausdruck kommt.

Kritische Theorie, zu Max Horkheimer

Die Kritische Theorie, die in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts feste Gestalt annahm, betitelt sich als kritisch, nicht als dialektisch. Möglicherweise, um nicht mit dem dialektischen Materialismus verwechselt zu werden. Gleichzeitig verweigert sie sich wissenschaftlicher Theoriebildung. Weder hat sie mit materialistischem Dogmatismus noch mit idealistischer Axiomatik zu tun. Kritische Theorie verwendet keine Methode, der Sachverhalt selbst zwingt eine Methode auf. Das Objekt der Theorie ist nichts anderes als die Gesellschaft, die „auf einer auf Tausch begründeten Ökonomie" (Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt am Main 1986, S. 42) bestimmt wird. Die Ökonomie ist mit den Marxschen Begriffen Wert, Ware, Geld zu erforschen. Grundlage ist der Warentausch. Das treibt die Theorie zur Analyse der Ökonomie, „denn die freie Entwicklung der Individuen hängt von der vernünftigen Verfassung der Gesellschaft ab. Indem sie den gegenwärtigen Zuständen auf den Grund ging, wurde sie zur Kritik der Ökonomie." (S. 58) Dasselbe gilt für die Dialektik: „Nach der kritischen Theorie ist die gegenwärtige Wirtschaft wesentlich dadurch bestimmt, dass die Produkte, welche die Menschen über ihren Bedarf hinaus erzeugen, nicht unmittelbar in die Hände der Gesellschaft übergehen, sondern privat angeeignet und umgesetzt werden." (S. 61) Die Theorie führt somit nicht nur zu ökonomischen Tatsachen, diese selbst besitzen dialektischen Charakter. Dialektisch ist die Tatsache, dass „die Menschen durch ihre eigene Arbeit eine Realität erneuern, die sie in steigendem Maß versklavt" (S. 32). Oder: „Die Produktion ist nicht auf das Leben der Allgemeinheit abgestellt und besorgt auch die Ansprüche der Einzelnen, sondern auf den Machtanspruch von Einzelnen und besorgt auch

zur Not das Leben der Allgemeinheit.“ (S. 33) Angesichts kapitalistisch-bürgerlicher Ökonomie, deren gesellschaftlichen Verhältnissen, die diese produziert, verwandelt sich kritische Theorie in eine dialektische. Nicht die Theorie verfährt dialektisch, Dialektik zwingt sich der Theorie auf. Sind die gesellschaftlichen Verhältnisse nur im dialektischen Rahmen zu erfassen, fragt sich, ob Dialektik nicht ein weitertreibendes Moment besitze? Gibt es einen Fortschritt von der Analyse dialektischer Tatsachen zur produktiven Anwendung und Weiterentwicklung? Oder verbleibt sie bei der Erkenntnis gesellschaftlicher Irrationalitäten?

Kritische Theorie wendet sich gegen jede Art von Formalismus, gegen fertige Deduktionszusammenhänge, die jedem Gegenstand seine Stelle zuweisen. Sie denkt in Zusammenhängen, die die Inhalte bestimmen. Einzelne Begriffe sind Momente innerhalb der Bezüge. Dadurch treten sie in Wechselwirkung, widerfährt ihnen ihr spezifischer Gehalt. Sie sind keine Fixpunkte. Die Ökonomie ist nicht von vornherein die Basis der Gesellschaft. Sie ist veränderbares Moment, das allerdings innerhalb der geschichtlichen Entwicklung zum Fundament wird. Der Übergang vom Moment zur grundlegenden Herrschaftsform ist ein Befund, keine ewige Wahrheit. Die Herausstellung ökonomischer Gewalt über die Gesellschaft ist ein Akt der Aufklärung. Die despotische Unvernunft ist Ausdruck des Kapitalismus, nicht dem metaphysischen Sein zuzuschlagen. Kritische Theorie wendet sich gegen alle metaphysischen Spielarten, weil sie die kapitalistische Diktatur über den Menschen verschleiern. Die gesellschaftlich produzierten Irrationalismen veranlassen die Metaphysik, in höhere Sphären zu entweichen, oder sie verklärt sie als Durchbruch des Seins selbst, die den rationalen Wesen nur vernunftwidrig erscheinen. Dialektik ist Resultat gesellschaftlicher Zusammenhänge, keine Verfahrensweise,

um den Prozess der Vergesellschaftung zu strukturieren. Gesellschaftliche Zusammenhänge sind nicht immer und überall dialektisch. Dialektik besitzt je nach Sachlage einen gleichsam individuellen Ausdruck. Sie stülpt nicht die gängige Logik um, noch ist sie eine Metalogik. Kritische Theorie ist nicht mit Dialektik identisch. Sie zielt auf Abschaffung menschlichen Elends und Ausbeutung, nicht auf Anwendung dialektischer Gesetze. Sie erkennt die Widersprüche. Ihr Antrieb ist das reale Leiden, das auch in einer vernünftig eingerichteten Gesellschaft weiterhin besteht.
Die zusammen mit Theodor W. Adorno verfasste „Dialektik der Aufklärung" aus den Jahren 1942 bis 1944 baut auf der frühen kritischen Theorie auf, ohne sie zu systematisieren. Mit Aufklärung ist der Kern abendländischen Denkens gemeint. Sie ist mehr als nur Entzauberung der Welt, wie sie Max Weber versteht. Vor allem ist Aufklärung kein bloßer Begriff, sondern geschichtliches Substrat oder geschichtliche Macht. Als solche definiert, enthüllt sie ihren dialektischen Charakter. Aufklärung wendet sich gegen Mythos, gleichzeitig wird sie selbst mythisch: „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie." (Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 34) Diese Dialektik ist zunächst wenig plausibel. Einsichtig ist, dass dem Mythos eine aufklärende Funktion zukommt, weil er ein Weltbild aufrichtet, aber nicht, dass Aufklärung mythologische Züge annimmt. Verständlich wird der Satz, wenn beide Begriffe durch andere ersetzt werden, nämlich durch Herrschaft und Rationalität. Vereinfacht lässt sich dann formulieren: Mythos ist zwar noch magisches Denken, aber er zielt bereits auf Weltbeherrschung. Die Naturkräfte und Naturereignisse werden durch den Mythos in der Weise gedeutet, damit die Menschen nicht nur mit der Natur in Austausch treten, sondern sie auch

durch rituelle Handlungen manipulieren können. Mythos ist insoweit Aufklärung, als im Mythos Beherrschung enthalten ist. Aufklärung setzt sich vom Mythos insofern ab, als mithilfe der Rationalität die Natur beherrscht wird. Im Mythos wird die Natur gebannt, der Mensch unterliegt weiterhin ihrem Zwang. Er kann sie nur täuschen oder überlisten. Aufklärung hat sich dem Naturzwang entwunden, indem der Mensch über die Natur rational Macht gewinnt.

Aufklärung verwirklicht den Traum des Mythos: Macht über die Natur. Der Preis, den die Aufklärung dafür entrichtet, ist die Entfremdung von der Natur. Aufklärung härtet sich zur Rationalität. Der weitere Prozess der Aufklärung ist ein geschichtlicher. Die Macht über die Natur unterwirft ebenfalls die Menschen. Wie die Natur wird auch der Mensch von der Rationalität ausgebeutet: „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt." (S. 26) Quantifizierendes Denken, formale Verfahren, experimentelles Vorgehen, technische Anwendung sind die Mittel der Naturbeherrschung. Und je mehr sie fortschreitet, umso mehr wird der Mensch ihr Opfer. Als ihr Subjekt, verwirklicht er nicht die Möglichkeiten seiner Freiheit, die ihm die Naturbeherrschung, als Freiheit von der Natur, schenken sollte. Die Aufklärung vollzieht sich über die Köpfe der Menschen hinweg. Der Mensch, das Subjekt der Aufklärung gerät zum Objekt, wird zum Ding mit Eigenschaften und Reaktionsweisen. Die Freiheit von der Natur bezahlt der Mensch mit seiner Unfreiheit.

Mythos ist bereits Aufklärung. Aber worin liegt das Mythische in der Aufklärung? Mythisch ist die Wiederholung, der Kreislauf. Das integriert die Aufklärung. Die Natur wird als ewige, gesetzmäßige Wiederholung definiert. Mythisch ist die ewige Wiederholung, „das Bewusstsein, dass es nichts Neues

unter der Sonne gibt“ (S. 49). Erkenntnis beschränkt sich infolgedessen auf „Wiederholung des Tatsächlichen“ (S. 50). Das Denken hört auf zu denken. Es wird mechanisch. „Der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie. […] In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt. Die Welt als gigantisches analytisches Urteil, der einzige, der von allen Träumen der Wissenschaft übrig blieb, ist vom gleichen Schlage wie der kosmische Mythos, der den Wechsel von Frühling und Herbst an den Raub Persephones knüpfte.“ (S. 50)

Der mythische Kern der Aufklärung ist die Wiederholung, die sie als Gesetz begreift. Die Angst der Aufklärung ist jene vor Veränderung oder die Andersheit. Die formale Logik, der Positivismus, die Naturwissenschaften sind Instrumente der Vernunft, die zugleich den Mythos in der Aufklärung abschirmen. Vernünftig verhält sich derjenige, der sich den gesellschaftlichen Regeln unterwirft. Vernünftig sein, heißt gehorchen. Vernunft, Produkt der Aufklärung, hatte sich zur Aufgabe gemacht, Freiheit zu verwirklichen. Sie dient nun der Anpassung an die bestehenden Machtverhältnisse.

Welche theoretischen Konsequenzen ergeben sich nun für die Dialektik selbst? Bedauerlicherweise keine. Es finden sich dialektische Sätze, oftmals sind sie nur rhetorischer Natur. Es ist festzuhalten, Dialektik ist weiterhin keine Methode, den Begriff der Aufklärung zu entfalten. Sie liefert keinen geschlossenen Deduktionszusammenhang, weder in idealistischer Fassung wie bei Hegels „Wissenschaft der Logik“ noch als dialektischer Materialismus nach sowjetmarxistischer Manier. Es gibt keine dialektischen Gesetze, sie ist weder formalisierbar noch auf andere Gebiete übertragbar. Deshalb ist zu fragen, was leistet Dialektik, wenn „Selbsterhaltung das konstitutive Prinzip

der Wissenschaft, die Seele der Kategorientafel [ist], auch wenn sie idealistisch deduziert werden soll wie bei Kant. Selbst das Ich, die synthetische Einheit der Apperzeption, die Instanz, die Kant den höchsten Punkt nennt, an dem die ganze Logik aufhängen müsse, ist in Wahrheit Produkt sowohl wie Bedingung der materiellen Existenz.“ (Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 5, Frankfurt am Main 1991, S. 110) Oder wenn es heißt: „Vernunft ist das Organ der Kalkulation, des Plans, gegen Ziele ist sie neutral, ihr Element ist die Koordination.“ (S. 111) In der „Dialektik der Aufklärung“ wird eine andere Art von Dialektik vorgeführt, sozusagen eine Negativform. Die frühe kritische Theorie enthüllt den dialektischen Charakter der Gesellschaft. Sie denunziert das Nicht-Identische an der Identität. Es ist nicht so, wie es scheint. Nun wird im späteren Werk, der „Dialektik der Aufklärung“, das Umgekehrte erprobt, die Identität am Nicht-Identischen oder das Ähnliche im Unähnlichen und Verschiedenen. Auch hier gilt der Satz: Es ist nicht so, wie es scheint. In diesem Fall ist es nicht so, dass die Aufklärung, somit die abendländische Rationalität, gänzlich frei ist von ihrer Vorgeschichte, befreit von allem Mythischen. Ganz im Gegenteil, der Mythos ist in der Rationalität gegenwärtig. Alles, was die Moderne hervorbringt, als ihren Gegensatz betrachtet, als Überwundenes, Uraltes abtut, kehrt in der Moderne wieder, in veränderter, also rationaler Form. Das Neueste wird mit dem Ältesten konfrontiert und siehe, es treten Ähnlichkeiten zutage. Eben in Ansehung der Natur, einmal als Wiederholung, einmal als Gesetz. Aufgrund dieser Ähnlichkeiten des Neuen im Alten konnten die Autoren die Behauptung aufstellen, in Odysseus verkörpere sich die Urgeschichte des bürgerlichen Subjekts. List, Affektunterdrückung, Rache. Aus dieser Gleichsetzung des Verschiedenen ergibt sich die Wiederkehr des alten Mythos in der modernen Rationalität. Somit gehört zur Dialektik

sowohl die Nicht-Identität an der Identität als auch die Identität inmitten des Nicht-Identischen. Das klingt zunächst nach Identifizierung, nach Rückführung des Unbekannten auf Bekanntes, nach Erkenntnis gemäß dem Identitätssatz. Jedoch etwas anderes ist intendiert, gleichsam eine Dialektik nach rückwärts. Mit der Markierung des Identischen an der Nicht-Identität oder am Gegensätzlichen ist eine Entlarvung des Neuen, das sich als Verbesserung oder als Fortschritt aufbläht, gemeint. Dieses geschichtlich Neue betrachtet sich als Gegensatz oder Widerspruch zum Bestehenden. Daran enthüllt nun die dialektische Identität – zugegebenermaßen ein paradoxer Ausdruck –, dass dieses Neue nur die Wiederkehr des Alten, die Progression eine Regression, der Fortschritt eine Katastrophe darstellt. Die Zivilisation sich zur neuen Barbarei entwickelt. Neue Theorien, Modephilosophen werden als alte Hüte entlarvt, neue Wahrheiten als aufgewärmte Lügen, die sich in der Vergangenheit bewährten.

Insgesamt wird Dialektik dann fruchtbar, wenn es um Selbstbesinnung geht. „Die Aufklärung muss sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollen." (S. 20) Selbstbesinnung intendiert ein Denken, das sich seiner Naturbeherrschung innewird, um das „Eingedenken der Natur im Subjekt" (S. 64) freizusetzen. Es bleibt die Frage, ob es wirklich möglich ist, diese Selbstbesinnung herbeizuführen, mit Mitteln der Aufklärung den Zwangsmechanismus zu durchbrechen, den die Aufklärung etablierte?

Die „Dialektik der Aufklärung" ist kein Übergang von der kritischen zur dialektischen Theorie. Im Aufsatz „Autoritärer Staat" (1940/42), der in den Umkreis der „Dialektik der Aufklärung" gehört, heißt es programmatisch: „Die kritische Theorie ist von anderem Schlag. Sie kehrt sich gegen das Wissen, auf das man pochen kann. Sie konfrontiert Geschichte mit der Möglichkeit, die stets konkret in ihr sichtbar wird."

(Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 5, 1991, S. 306) Kritische Theorie ist keine dialektische, aber sie zeitigt dialektische Ergebnisse. Die Wahrheit ist nicht konkret, sie ist dialektisch. Sie erkennt an der Gesellschaft und in der Geschichte dialektische Verhältnisse, die sowohl regressiv als auch progressiv sind. Neue Möglichkeiten, die der Verbesserung und der Verschlechterung dienen, zum Guten wie zum Bösen führen. Oder wie es an der Aufklärung paradigmatisch durchgeführt wird: Wachsende Freiheit durch beherrschte Natur schlägt in zunehmende Unfreiheit durch Naturbeherrschung um.

Denken als Selbstbesinnung unterwirft sich keiner Methode, dadurch bleibt es bei sich selbst oder es bleibt Selbstzweck. Als dialektische Theorie verlöre sie ihr kritisches Moment, indem sie, wie es bei Hegel der Fall ist, ins Positive gewendet wird, in dem Sinne, dass insgesamt, trotz des Negativen, alles gut sei. Jedoch als Theorie der Gesellschaft „erklärt sie wesentlich den Gang des Verhängnisses“ (S. 309). Die Gesellschaft basiert auf Tausch: „Das Tauschprinzip ist nicht bloß ersonnen, es hat die Wirklichkeit beherrscht. Die Widersprüche, welche die Kritik in ihm entdeckt, haben sich in der Geschichte drastisch bemerkbar gemacht. Im Tausch der Ware Arbeitskraft wird der Arbeiter entschädigt und betrogen zugleich.“ (S. 309)

Kritische Theorie fällt nicht mit dialektischer zusammen. Die gesellschaftlichen Antagonismen und theoretischen Widersprüche nötigen zur Dialektik, ohne sie keine Erkenntnis gesellschaftlicher Verhältnisse. Horkheimer plante 1938 eine dialektische Logik „als Bestimmung der wichtigsten inhaltlichen Kategorien des fortgeschrittensten Bewusstseins der Gegenwart“ (Band 12, S. 593). Sie sollte der „Dialektik der Aufklärung“ folgen. Allerdings zeigen die dazu angelegten Diskussionsprotokolle von 1946 die Aussichtslosigkeit des Unternehmens. Dialektik als Logik verfällt dem Mythos.

Sie führte nicht zur Selbstbesinnung, sondern demonstrierte ihre Macht über das Denken. Als geschichtsphilosophischer Leitfaden wäre sie bloße Nachkonstruktion. – Wie aber wäre eine Dialektik beschaffen, um das Denken zu transzendieren? In den „New Yorker Notizen, 1945“ wird Dialektik zur moralischen Instanz: „Was den Dialektiker bei der Zurücknahme oder Negation leitet, ist weder die Abneigung gegen Extreme noch die Hinneigung zur Plausibilität, vielmehr der Umstand, dass er sich mit der Existenz der Trost-losigkeit und des Grauens nicht abfindet.“ (Band 12, S. 297) Trotz diesen Ansätzen gelingt keine zusammenhängende Darstellung der Dialektik, auch nicht in der „Kritik der instrumentellen Vernunft“. Wenn Horkheimer eine Definition der Philosophie ablehnt: „Ihre Definition ist identisch mit der expliziten Darstellung dessen, was sie zu sagen hat“ (Band 6, S. 167) – ist dies keine Ablösung und Vorbereitung auf die Dialektik als Methode. Das Schwergewicht liegt auf der Begriffsarbeit: „Es gibt keine Formel. Adäquate Beschreibung, das Entfalten der Bedeutung eines jeden dieser Begriffe, mit allen seinen Schattierungen und Wechselbeziehungen zu anderen Begriffen, ist noch immer eine Hauptaufgabe.“ (S. 168) Zugleich wird der Begriff relativiert. Er ist keine letzte Wesenheit, nur ein Moment: „Jeder Begriff muss als Fragment einer alles einbegreifenden Wahrheit gesehen werden, in der er zu seiner Bedeutung gelangt. Eben das Konstruieren der Wahrheit aus solchen Fragmenten ist das wichtigste Geschäft der Philosophie.“ (S. 169) Anstatt sich der Konstruktion zuzuwenden, kehrt Horkheimer zu den Begriffen zurück. Dabei bringt er die negative Arbeit der Philosophie zur Sprache. Sie negiert die „absoluten Ansprüche der herrschenden Ideologie und die dreisten Ansprüche der Wirklichkeit“ (S. 170). Auch in diesem Zusammenhang wird Dialektik nicht thematisch, aber unmerklich eingeschmuggelt. Dialektik wird

zur negativen Arbeit, sie verwandelt sich in eine „Methode der Negation“ als „Denunziation alles dessen, was die Menschheit verstümmelt und ihre freie Entwicklung behindert“ (S. 185). Zu denunzieren ist die Aufklärung, die als instrumentelle Vernunft die Natur wie die Menschheit unterjocht.
Es ist nicht notwendig, Dialektiker zu sein, um Dialektik auszulegen. Selbst dann nicht, wenn eine Theorie zu Widersprüchen führt. Erst wenn diese selbst Methode werden, ist von Dialektik zu sprechen. Horkheimers Begriffsarbeit führt zu Widersprüchen, aber als deren Wahrheitsgehalt. Die Begriffe sind nicht das, was sie behaupten zu sein. Diese Widersprüche, die die Begriffe einschließen, sind zu artikulieren. Darin besteht die Aufgabe der Kritik. Auch die späte kritische Theorie ist keine dialektische Methode, aber sie wird durch die Widersprüche, die sie, qua Begriffsarbeit, entfaltet, dialektisch. In der „Kritik der instrumentellen Vernunft“ ist Dialektik Anathema, trotz dialektischer Erkenntnisse. Intentional liegt aber doch eine Dialektik-Formulierung vor. Dialektische Logik sollte die Begriffsmomente zu einer Konstellation verbinden. Das wird von Horkheimer nicht weiter verfolgt. Die Nähe zu Lukács’ Totalisierung sowie zu Hegels Verknüpfungstechnik ist nicht zu unterschlagen. Die Gefahr lauert darin, dass Dialektik zum Schematismus verkommt, der die Begriffe nur äußerlich behandelt, genauer als Identitäts- und Nicht-Identitätsformen ins dialektische Schema einpasst. Trotz der Verweigerung bleibt es unklar, wie sich eine übergreifende Wahrheit einstellt. Denn dazu gehört die Vorstellung einer Einheit. Selbst wenn das Übergreifende als widersprüchlich gefasst würde, käme Dialektik zum Stillstand. Ein dialektischer übergreifender Zusammenhang zielt auf eine Einheit der Widersprüche, wie sie Hegel als Panlogismus ausführte. Diese Konsequenz dürfte das Motiv gewesen sein, von der Dialektik als Methode der Negation zu sprechen. Überlässt sich Denken dialektischer

Logik, verliert es seine Besinnung. Selbstbesinnung bedient sich bestimmter Negation. Indem sie nicht mit ihr identisch wird, vermag sie gegen sich selbst zu denken. Damit entgeht kritische Theorie der Gefahr, Gefangene im dialektischen Gehäuse zu sein. Ginge sie in der Dialektik auf, wäre sie eine Gestalt instrumenteller Vernunft. – Wie wäre eine Dialektik ohne instrumentellen Charakter möglich? Das ist die große Frage. Die Antwort lautet: Es ist klüger auf dialektische Logik zu verzichten, als dadurch der instrumentellen Vernunft zu verfallen.

Kritische Theorie versteht sich als bestimmte Negation zur instrumentellen Vernunft, einschließlich des Verzichts auf dialektische Positivität. Davon zeugt Horkheimers Spätwerk „Notizen 1949–1969". Es wurde als Zeichen der Resignation gewertet. Der resignative Zug liegt nicht im Charakter des Philosophen, sondern die Nachkriegszeit – der Kalte Krieg, die ständige Bedrohung durch die Atom-Bombe, der Korea-Krieg, der das deutsche Wirtschaftswunder ermöglichte, der französische Indochina-Krieg, der amerikanische Vietnam-Krieg, amerikanische Rassenunruhen, Befreiungsbewegungen in Afrika, die absente Aufarbeitung der Nazi-Vergangenheit, die Wiedereinsetzung der Alt-Nazis in ihre Ämter, in Wirtschaft, Verwaltung, Politik und Universität – macht ihn melancholisch. Horkheimers Pessimismus resultiert aus der Erkenntnis, dass die „immanente Logik der gesellschaftlichen Entwicklung auf einen Endzustand eines total technisierten Lebens [hinweist], […]. Die Menschengattung erfüllt ihre Bestimmung, indem sie den Status einer besonders geschickten, raffinierten Tierrasse erreicht." (S. 420) Wenn die geschichtliche Logik zur verwalteten Welt führt, haben die Ideen Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit keinen Ort mehr. Es bleibt eine schwache Erinnerung daran übrig oder die Sehnsucht. Sehnsucht deshalb, weil eine Verwirklichung

dieser Ideen nicht zu erwarten ist. Der späte Horkheimer hält an seinen frühen Analysen fest. Die Kritische Theorie gibt er nicht preis: „Die wahre gesellschaftliche Funktion der Philosophie liegt in der Kritik des Bestehenden. […] Das eigentliche Ziel einer derartigen Kritik ist es zu verhindern, dass die Menschen sich an jene Ideen und Verhaltensweisen verlieren, welche die Gesellschaft in ihrer jetzigen Organisation ihnen eingibt.“ (S. 82) Nicht die Aufgaben haben sich verändert, vielmehr die Erkenntnisse. Früher wollte die Theorie kritisch die Möglichkeiten aufzeigen, später muss sich kritische Theorie bescheiden, den Verlust zu kennzeichnen. Instrumentelle Vernunft verwirklicht ihre Logik, ohne die Idee des Menschlichen einzulösen. Nach wie vor gelten Marx' Kategorien der „Kritik der politischen Ökonomie“: „Die Deutung der ökonomischen, politischen, kulturellen Phänomene ohne die präzisen Kategorien der Kritik bleibt oberflächlich. Die sogenannte Wirtschaftswissenschaft hat ihnen nichts an die Seite zu stellen.“ (S. 411) Kritische Theorie legt weiterhin gesellschaftliche Widersprüche frei: „Sie denunziert die Auflösung des Geistes und der Seele, den Sieg der Rationalität, ohne ihn schlicht zu verneinen. Kritische Theorie erkennt, dass Ungerechtigkeit mit Barbarei identisch ist, Gerechtigkeit dagegen von jenem technologischen Prozess untrennbar ist, der die Menschheit zur raffinierten Tiergattung entwickelt, die den Geist zur Erscheinung ihrer Kindheitsperiode degradiert.“ (S. 423) Die Dialektik der Aufklärung bleibt auch im Spätwerk zentral. Nur mit dem Unterschied, dass früher das Ende der instrumentellen Vernunft erwartet wurde, jetzt gilt es jene Elemente zu bewahren, die dieser Vernunft widerstehen. Weniger steht Veränderung im Mittelpunkt als „das Schlechte ab[zu]schaffen“ (S. 420). Der Intellektuelle verkörpert die instrumentelle Vernunft, während das Denken dem Ohnmächtigen zur

Seite steht. Von der Erkenntnis der totalen Beherrschung von Natur und Mensch, die als bloße Mittel verwertet werden, davon lässt auch der späte Horkheimer nicht ab. Seine „Notizen“ indizieren den Verlust an Humanität durch fortschreitende Aufklärung. Die Versklavung und Ausbeutung, die die Logik der Aufklärung bestimmen, vernichten die Ideale, die die Aufklärung hervorbrachte. Aufklärung, die immer totalitärer wird, streift das Mythische nicht ab. Sie selbst wird zum Mythos. Die geschichtliche Aufklärung, die sich durch Ausbeutung und Unterdrückung verwirklicht, nicht die Natur, wird zum ewigen Schicksal des Menschen. Horkheimer rekonstruiert nicht erneut den Prozess der Aufklärung. Er verfolgt das Ineinander von Mythos und Aufklärung an einzelnen Ereignissen. Daran wird erkennbar, dass instrumentelle Vernunft keinen Bereich verschont. Die Analyse von Zufälligem und Alltäglichem verbindet sich mit seiner Absage an Totalität: „Das Ganze aus der Theorie mag nur zum Schlechten führen.“ (S. 283) Zugleich hat er keine Rettung des Einzelnen im Sinn. Denn das Einzelne hat seinen individuellen Ausdruck verloren. Reflexion gibt dem Einzelnen nicht den Charakter des Besonderen zurück. Instrumentelle Vernunft verwirklicht sich bis hinab in den Mikrokosmos der Lebenswelt. Es bedarf keiner Induktion vom Einzelnen zum Allgemeinen, die Logik instrumentalisiert das Kleinste wie den Makrokosmos. Es gibt nur noch quantitative Unterschiede. In der Einzelheit wird die Naturbeherrschung sichtbar, im Allgemeinen deren Naturgesetz. Naturbeherrschung hat sich vollständig durchgesetzt, wenn sich ihre Logik in ein universelles Gesetz verwandelt. Durch diese Universalisierung schlägt Aufklärung in Mythos um.

Welche Bedeutung kommt der Dialektik zu? Denken heißt Selbstbesinnung, ihr Objekt ist die Vernunft. Selbstbesinnung ist nichts anderes als Selbstreflexion der Vernunft. Es gibt

keinen Ort außerhalb der Vernunft, um sie zu kritisieren. Dialektik ist selbst eine Methode der Vernunft. Wenn nun Selbstbesinnung auf Dialektik rekurriert, gerät sie in den Bannkreis instrumenteller Vernunft. Sie wird ihr Opfer, wenn Dialektik formalisiert, das heißt, als Gesetz gefasst wird. Deshalb arbeitet Kritische Theorie nicht mit Dialektik. Kritik enthüllt den dialektischen Charakter der Vernunft. Ihr Grundwiderspruch ist der von Aufklärung und Mythos. Horkheimer enthüllt Weltgeschichte als einen Prozess von der Aufklärung zum Mythos der Rationalität. Das heißt, dass die Dialektik von Mythos und Aufklärung zugunsten der Identität verschwindet. Aufklärung intendiert kein Reich der Freiheit, sondern ein Reich zweiter Natur, ein mythisches Reich. Kritische Theorie kann sich nicht auf Dialektik berufen, denn der Fortschritt der Aufklärung negiert mehr und mehr ihre Widersprüche. Als Selbstbesinnung behielte Kritik weiterhin ihre Berechtigung, auch ohne Logik. Ihr Maß wäre ein moralisches. Als moralische Kritik verzichtet Denken auf logische Mittel, denn auch diese könnten zu Zwangsmechanismen führen. Was sich als Freiheit gerierte, könnte, logisch betrachtet, blinder Gehorsam sein. Als moralische Instanz bleibt Kritik negativ. Sie entlarvt das Unmoralische in der Gesellschaft.

Kritische Theorie folgt der Spur der Aufklärung. Sie verzichtet auf alternative Modelle. Damit bleibt sie in ihrem Gefängnis. Aber von der Aufklärung ablassen, bedeutet dem Irrationalismus verfallen. Damit gäbe sich das Denken auf. Horkheimers Denken ist nicht dialektisch. Es entlarvt die Widersprüche der Vernunft. Selbst wenn es der Vernunft gelänge, alle Widersprüche auszulöschen, blieben doch der Einspruch und der Widerstand kritischen Denkens.

Nichtidentität an der Identität, zu Theodor W. Adorno

Dialektik steht im Zentrum von Adornos Hauptwerk. Die „Negative Dialektik“ gibt Auskunft über ihre Beschaffenheit, versammelt die dazugehörigen, substanziell gewordenen Kategorien. Sie ist systematisch wie kategorial, auch wenn sich das Werk als Anti-System, seine Dialektik als negativ deklariert. Denn es bedarf der Entfaltung, damit daran das Negative kenntlich wird. Es gestaltet sich ein kategoriales Geflecht, um die Negation hervortreten zu lassen. Die positiv gegebenen Kategorien stehen mit der negativen Dialektik in einem Figur-Grund-Austausch, um einen Terminus aus der Wahrnehmungspsychologie zu verwenden. Weil die negative Dialektik nur vermittels des Austauschs hervortritt, hat sich jede dialektische Bestimmung auf die kategoriale Konstellation – wie Adorno das Geflecht benennt – zu beziehen. Ohne sie schlüge ihr Negatives in Positives um. Keine Konstellation ohne ihr dialektisches Gegenteil. Negative Dialektik als bestimmte Negation führt durchaus zu Resultaten, aber zu keinen Ergebnissen, welche unabhängig vom konstellativen Gefüge ihren Wahrheitswert behielten. Das Resultat ist Resultante verschiedener Momente. Damit bleibt das Resultat nachvollziehbar. Es ist keine Schlussfigur eines Urteils. Dialektik bewegt sich nicht in Schleifen. Die Gegenstände oder Tatsachen geben die Bewegungsrichtung vor. Sie sind dialektisch zu explizieren, nicht Dialektik ist zu vergegenständlichen. Dies führt zu einer Selbstkritik der Dialektik. Destruiert wird ihre Macht, die alles durchdringt, sich zum System aufspreizt. Ihren totalitären Anspruch gilt es zu brechen, weil sie sich dadurch nicht nach den Dingen richtet, sondern an den Dingen ihre Macht demonstriert. Vorbei ist die Hegelsche Dialektik, die die Substanz zum Subjekt macht, im Weltgeist ihre Erfüllung findet. Dinge sind

ihr nur Durchgangsstationen, sie werden vorgeführt, um daran ihre Unwahrheit zu enthüllen. Gegenüber diesem Totalitätszwang Hegels vollzieht Adorno eine Wendung. Nicht die Substanz ist das Subjekt, vielmehr ist sein Ansatz der Vorrang des Objekts innerhalb der Subjekt-Objekt-Dialektik: „An der Zweiheit von Subjekt und Objekt ist kritisch festzuhalten, wider den Totalitätsanspruch, der dem Gedanken inhäriert." (Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1970, S. 175) Die Subjekt-Objekt-Relation darf weder als Axiom noch als feste Struktur gedacht werden, die alles in subjektiv und objektiv trennt. Sie schränkt das Subjekt ein, setzt das Objekt frei. Gekoppelt und doch getrennt, misslingt es dem Subjekt, sich als Substanz zu denken. Das Objekt ist kein Erzeugnis des Subjekts, doch auf das Subjekt bezogen. Der erste Schritt zum Vorrang des Objekts ist durch die Relation hergestellt: „Subjektivität wechselt ihre Qualität in einem Zusammenhang, den sie nicht aus sich heraus zu entwickeln vermag." (S. 182) Die Relation beschränkt das Subjekt: „[…] auch nur eingeschränkt ist das Subjekt bereits entmächtigt." (S. 182) Seine Entmachtung besteht darin, dass es weder dasjenige ist, das das Urteil trägt, das sich zur Kantschen Einheit der Apperzeption emporhebt, noch ist es das Urteilssubjekt mit dem Objekt als Prädikat. Der Vorrang des Subjekts wird gegen den des Objekts vertauscht: „Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem, ein Moment der Dialektik, nicht dieser jenseitig, in ihr aber sich artikulierend." (S. 113) Vereinfacht kann formuliert werden: Kein Subjekt ohne Objekt, aber nicht umgekehrt: „Jegliche Behauptung, dass Subjektivität irgend ‚sei', schließt bereits eine Objektivität ein, die das Subjekt vermöge seines absoluten Seins erst zu begründen vorgibt." (S. 134) Der Vorrang des Objekts entspringt der Subjekt-Objekt-Dialektik. Weil das Subjekt

nicht ohne Objekt besteht, es aber umgekehrt durchaus der Fall ist, gerät der Vorrang des Objekts zur Selbstverständlichkeit. Was nun ein Objekt ist, vermittelt sich erst durch das Subjekt. Das Objekt ist kein subjektives Abbild. Das Subjekt passt sich auch nicht dem Objekt an. Es ist ein dialektisches Geschehen, eine wechselseitige Durchdringung von Denken und Gedachtem, die nicht in einem Form-Inhalt-Bezug aufgeht. Daraus entsteht die Sache: „Was die Sache selbst heißen mag, ist nicht positiv, unmittelbar vorhanden; wer es erkennen will, muss mehr, nicht weniger denken als den Bezugspunkt der Synthese des Mannigfaltigen. Dabei ist die Sache selbst kein Denkprodukt; vielmehr das Nichtidentische durch die Identität hindurch." (S. 15) Nunmehr wird klar, wogegen sich negative Dialektik wendet. Erklärter Feind ist das Identitätsprinzip: „Denken heißt identifizieren." (S. 15) Dagegen ist „Dialektik das konsequente Bewusstsein von Nichtidentität" (S. 15). Identität und Dialektik gehören zusammen. Jedoch geht Identität dem Widerspruchsdenken voraus. Genauer, Dialektik sucht die imperiale Macht des Identitätssatzes zu brechen. Wobei Identität weder eine metaphysische Wahrheit noch ein unantastbares Gesetz anzeigt. Der Identitätssatz hat im Tauschprinzip sein Korrelat: „Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist urverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität." (S. 141) Der Wille zur Identität ist zugleich jener zur Beherrschung und zur Unterdrückung. Dialektik kritisiert identifizierendes Denken, weil es das Ungleiche gleich macht. Am Identifizierten enthüllt sie das Nichtidentische. Das zeigt

sich daran, dass Identität keinen Widerspruch duldet. Sie selbst ist Resultat des von ihr unterdrückten Widersprüchlichen. Ihr hoher Abstraktionsgrad – eine Notwendigkeit der Macht: je abstrakter, umso mächtiger – ist Zeichen der Vereinfachung. Sie ist die Voraussetzung dafür, das Verschiedene gleichzusetzen. Dialektik setzt nun alles daran, diese universale Magie der Gleichsetzung zu brechen, indem sie am Gleichgesetzten das Unterdrückte zum Widerspruch schärft. „Identität ist geistgewordener Zwang." (S. 146)

Das genügt, um ein Modell negativer Dialektik zu entwerfen. Ausgangspunkt ist das Denken als Identitätssetzung. Es gibt keine andere Erkenntnis als die der Identifikation. Damit wird das zu Erkennende mit dem Begriff gleichgesetzt.

Die Anstrengung negativer Dialektik geht nun darauf, am Begriff, dem Zeichen von Identität, das Nichtidentische zu belichten. Das Nichtidentische erscheint nur an der Identität. Sie denunziert an der Identität, dem Begriff, das Ungleiche, das sie unterdrückt. Dieses Ungleiche in der Gleichsetzung zu bestimmen, um damit die Unwahrheit der Identität vorzuführen, das ist die negativ-dialektische Vorgehensweise. Dialektik bleibt negativ, weil sie am Identischen das Ungleiche hervorzieht, nicht das Ungleiche identifiziert. Sie geht auf die Sache, die nicht im Begriff aufgeht, obwohl der Begriff behauptet, er sei ihre Wahrheit. Sie kristallisiert sich am Begriff, nicht an der Sache. Die Sache kommt erst im Begriff zur Sprache. Die Sache als solche ist gegeben. Innerhalb eines Bezuges tritt sie in Erscheinung. Deshalb geht die Identifizierung der Dialektik voraus. Ohne Identität kein Denken. Es kann nicht zwischen verschiedenen Erkenntnisweisen wählen. Nur durch Identifizieren findet es statt. Darin besteht seine Macht, indem es das Fremde unterwirft, demonstriert es seine Herrschaft. Der Zwang zur Identität erklärt sich daraus. Eine Umwertung findet statt.

Identität ist nicht mehr ein Mittel des Denkens, Identität macht das Denken zu ihrem Vollzugsorgan. Das Denken denkt nicht, weil es von der Identität entmachtet ist. Dadurch ist es zur Ohnmacht verurteilt. Im Zustande seiner Ohnmacht, wird es seiner Nichtidentität inne. Ohnmacht ist der erste Widerspruch, das erste nichtidentische Moment innerhalb des Identitätsdenkens. Daran klammert sich Dialektik. Sie hält der Macht des Denkens ihre Ohnmacht entgegen.

Das Denken wähnt bei sich zu sein, während es in Wirklichkeit fremdbestimmt ist. Darin besteht die Verblendung: Das Identitätsprinzip gibt jedem Gegenstand seine Identität. Es scheint, als erhalte jedes Einzelne seine unverwechselbare Identität. Das ist Betrug. Das Einzelne ist betrogen, weil seine Identität nicht dem Einzelnen entspringt, sondern vom Identitätssatz aufgezwungen wurde. Identifizieren ist ein ewiger Betrug. Dadurch kommen die Dinge nicht zu sich selbst, sie unterliegen der Macht der Identität. Das Denken wie die Dinge können nicht dagegen rebellieren, aber sie können darauf beharren, was ihnen der Identitätssatz verspricht, nämlich mit seiner Hilfe ihrer selbst inne zu werden oder das zu sein, was sie sind. Identität scheint den Dingen ihr Wesen mitzuteilen, in Wahrheit beutet sie die Dinge aus.

Denken heißt identifizieren, daran ist nicht zu rütteln. Dialektik besitzt kein anderes Prinzip. Aber negative Dialektik bedeutet Selbstkritik des Denkens. Sie kritisiert an der Identität, dass sie sich zum absoluten Prinzip aufwirft, damit das Denken instrumentalisiert. Identität als Resultat des Denkens, wendet sich gegen das Denken. Das Identitätsprinzip führt zum Stillstand des Denkens, weil es Selbstreflexion verhindert. Diese durchbricht es, verwandelt es in das, was es vorher war: Element des Denkens, nicht dessen Prinzip.

Dialektik steht ohnmächtigem Denken bei, indem es auf dem Widerspruch zwischen der Identität als Prinzip und als Mittel beharrt. Sie bleibt negativ, weil sie den Widerspruch bezeichnet, aber nicht zu lösen vermag. Es ist ihr nicht möglich, die Macht des Identitätssatzes zu brechen, weil sie selbst ihre Kraft aus ihm zieht. Dialektik bleibt gleichwohl kritisch, weil sie darauf besteht, das zurückzugeben, was Identität verspricht. „Dialektik als Ontologie des falschen Zustands" sucht an der Identität, der „Urform von Ideologie" (S. 149), das Utopische aufzuschließen, nicht ihre Stelle einzunehmen. Auch für die negative Dialektik ist Identität, jenseits des Identitätsprinzips, ein utopischer Grenzbegriff. Allerdings bleibt sie weiterhin negativ. Utopische Identität ist nur als Nichtidentität zu bestimmen. Dadurch verändert sich die Beziehung zum Materialismus. Allergisch reagiert sie auf Identitätsmomente wie sie in der materialistischen Abbildlehre formuliert werden, in dem Sinne, als wäre die Welt nur abzufotografieren. Das setzt eine Identität von Subjekt und Objekt voraus. Auch im Materialismus herrscht Identitätszwang, deshalb hält Dialektik jene materialistischen Momente fest, die der Identität entraten. Der Materialismus „kommt mit der Theologie dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches; dem Idealismus, dem Reich des absoluten Geistes, ist sie ganz fremd." (S. 205) Weil es der Dialektik gelingt, die Unwahrheit der Identität aufzudecken, bringt sie das Verdrängte, Unterdrückte zur Geltung. Im Identitätssatz paart sich das Denken mit der gesellschaftlichen Realität. Was dem Denken die logische Form, ist das Wertgesetz im Kapitalismus. Deshalb wird durch die Analyse des Kapitalismus die unterdrückende Macht der Identität ablesbar. Wie die Identität das Denken instrumentalisiert, so bedient sich das Wertgesetz der Menschen als Mittel. Bedauerlicherweise bewirkt das Denken nichts. Die Erkenntnis

der kapitalistischen Verhältnisse bleibt folgenlos. Das Denken ist ebenso ohnmächtig wie die Menschen, die nach dem Identitätsprinzip handeln.
Das Identitätsprinzip setzt sich absolut, deshalb gleicht es einem Wunder, wenn Dialektik fähig ist, es zu kritisieren. Die Universalität der Identität schließt Dialektik aus. Dialektisches Denken scheint ein Relikt vergangener Tage, als das Identitätsprinzip nur im Ansatz verwirklicht war. Adornos rein immanente Kritik destruiert nicht nur das Identitätsprinzip, sie verklärt es ebenso. Je stärker die Macht der Identität, umso eingreifender die Kraft der Negation. Adorno vergrößert den mikrologischen Sachverhalt, damit verfälscht er ihn. Absolute Herrschaft gehört zum Identitätsprinzip, aber wenn schon der ohnmächtigste Einspruch genügt, um es seiner Unwahrheit zu überführen, dann stimmt etwas nicht bei Adornos Argumentation. Es ist umgekehrt, nicht das Identitätsprinzip ist mächtig, sondern die Macht benützt das Identitätsprinzip. Die Macht ist nichts Geistiges, sie ist dumm. Aus der Macht entspringt die Vereinfachung. Identität ist kein denknotwendiges Bestandsstück, sondern letzte Stufe der Vereinfachung. Als Identität nistet sie sich in das Denken ein, um es zu beherrschen.

Adorno setzt Identität als Axiom, um an ihr seine negative Dialektik zu entwickeln. Damit baut er einen Popanz auf. Ihrer primitiven Struktur möchte er mit einer hochartifiziellen Dialektik beikommen. Immer und überall herrscht Identitätszwang, das heißt nicht mehr, als behaupte man: „Jede beliebige ganzzahlige Zahl enthalte die Zahl eins.“ Anstatt das Nichtidentische an der Identität zu stärken, hätte der Zusammenhang von Macht und Vereinfachung in der Identität die Identität selbst zum Einsturz gebracht. Die Macht der Identität im Geistigen ist nur geliehen. Identität realisiert nur

im Denken, was sich längst als reale Herrschaft durchsetzte. Macht erhält sich durch Expansion. Sie zielt auf Totalität, dazu gehört die Entmachtung des Denkens. Das geschieht durch Instrumentalisierung. Instrumentelles Denken ist nur ein Moment von Herrschaft. Weil es nur um Macht geht, greift das Denken zum Einfachsten, zur Identität. Identität ist geistiger Niederschlag realer Unterdrückung. Sie entschwindet nicht, wenn sie der Unwahrheit überführt ist. Nur die Negation der Produktivkräfte, die das Identitätsprinzip erzeugen, führt zu seiner Aufhebung.

Adorno hält am immanenten Denken fest. Das befördert das Lebensrecht der Philosophie. Nur das Denken benennt und überschreitet den totalen Verblendungszusammenhang. Überschreitung meint nichts anderes als Verwirklichung, denn im Denken ist Wirkliches anwesend. Wer dies bestritte, für den wäre Denken jenes Geistige, das Metaphysik beschwört. Dialektisch denken bedeutet, isolierte Bestimmungen in Konstellationen auflösen. Damit ist allerdings nichts über ihre Beschaffenheit oder über ihr Inneres ausgesagt. Im Innersten verkapselt sich die geistfremde, äußere Wirklichkeit. Das gibt ihnen ihr Unauflösliches. Dialektik bringt jenes Wirkliche zum Sprechen, wenn sie es mit der bestehenden Wirklichkeit konfrontiert. Deshalb kann Dialektik nicht immanent bleiben, sie hat das Denken mit dem Draußen zu vermitteln. Erst in der Vermittlung mit dem Draußen intensiviert sich das kritische Potenzial. Dialektik selbst wird unwahr, wenn sie die Anwesenheit des nichtgeistigen Draußen leugnet. Denn die Ausschaltung des Draußen produziert den Schein von Unabhängigkeit, damit würde sie zur Ideologie.
Die Anwesenheit des Draußen innerhalb der dialektischen Selbstbewegung erscheint in der Vorrangigkeit des Objekts. Sie reduziert das Subjekt auf Subjektivität. Der Vorrang

des Objekts verweist auf die Ohnmacht menschlicher Subjektivität. Menschen, die sich autonom wähnen, werden vom Objekt determiniert. Die objektiven Gesetze beherrschen die Menschen. Sie machen die Menschen zu Objekten. Das Subjekt im Objekt heißt Kapital. Es besitzt Subjektcharakter, weil es die Menschen ausbeutet. Einzig der Einspruch des Denkens wider den Vorrang des Kapitals eröffnet die Möglichkeit, am Menschen als Subjekt festzuhalten. Dialektik diagnostiziert die Vertauschung. Das Objekt ist in Wahrheit das Machtzentrum. Im Objekt sitzt das Wesen oder das Allgemeine, während das Subjekt nur das Einzelne oder das Unwesentliche repräsentiert. Doch zugleich bleibt das Subjekt bestehen, weil die kapitalistisch verewigte zweite Natur, von Menschen geschaffen, durch Arbeit am Leben erhalten wird. Das Objekt hat am Subjekt seine Produktivkraft. Daran wird erkennbar, warum die Menschen an keine Veränderung denken. Der Identitätszwang setzt sie als Subjekte ein, die geschichtlich produzierte Wirklichkeit ist die ihrige. Die Verhältnisse sind Ergebnisse ihrer Arbeit, deshalb ist das Objektive die Erscheinung, das Subjekt das Wesen. Dialektik klärt darüber auf, dass es sich gerade umgekehrt verhält.

Negative Dialektik führt ebenso zu einer veränderten Einsicht in das Leib-Seele-Problem, das eigentlich Leib-Geist-Problem heißen müsste. Das Identitätsprinzip setzt Geist als identische Substanz, das Verhältnis zum Leib ist das einer prästabilierten Harmonie, die sich wiederum aus der Identität ergibt. Dem widerspricht Dialektik. Sie achtet das Geistige als Subjekt, aber sie besteht darauf, dass das Subjekt ohne Verleugnung des Objekts, des Leiblichen, unmöglich wäre. Das geistige Subjekt ist nicht nur an das leibliche Objekt gebunden, das Geistige ist sublimierte Leiblichkeit. An diesem Verhältnis zum Leib, der als bloßer Körper entqualifiziert, als Sportgerät

instrumentalisiert und als Arbeitskraft ausgebeutet wird, offenbart sich, über den Vorrang des Geistes, das kapitalistische Unwesen.
Utopie der Dialektik wäre Identität im Zustande ihrer Wahrheit. Dialektik überschreitet nicht die Grenzen der Identität. Sie arbeitet sich als Widerspruchsgeist beständig an ihr ab. Adorno weigert sich, der dialektischen Sehnsucht nachzugeben, Identität zu überschreiten. Das veränderte sie in eine spekulative Dialektik. Selbst der Gefahr ausgesetzt, daran irre zu werden, verbietet sie sich, gleich dem jüdischen Bilderverbot, den Boden der Identität zu verlassen. Der Gedanke, Geschichte und Natur unterlägen dialektischen Gesetzen, ist unzulässig. Jede spekulative Dialektik, die die Identität relativiert, muss damit rechnen, ihr Opfer zu werden. Als spekulative wird sie positiv. Dadurch tappt sie in ihre eigene Falle. Denn Positivität weist sich nur durch Identität aus. Bestätigt der Identitätssatz das dialektische Positive als wahr, so ist es nichts anderes als eine Metamorphose der Identität. Zeigt sich das dialektisch-spekulative Positive gegenüber der Identität als unwahr, dann besitzt negative Dialektik kein Kriterium, diese Unwahrheit zu widerlegen. Dialektik überführt Identität der Unwahrheit gemäß ihrem Wahrheitsanspruch. Die Wahrheit der Identität entspricht die der Dialektik. Es gibt keine zwei Wahrheiten. Dialektik hat ihr Maß an der Identität. Aber dadurch stellt sie sich selbst in den Dienst des Identitätsprinzips, wie klug sie sich auch zu entwinden sucht. Negative Dialektik kritisiert positives wie spekulatives Denken als Identitätsphilosophie. – Aber ist Wahrheit nur durch das Identitätsprinzip möglich? Es könnte auch sein, dass negative Dialektik vom Identitätsprinzip nur in einen Hypnosezustand versetzt wurde. Auch davon hat sich das Denken zu befreien.

Identität und Widerspruch, zu Kant, Hegel, Marx

Im Idealismus ist der Identitätssatz ein Denkgesetz. Dem Materialisten, der ihn aus der Tauschhandlung erklärt, hält er entgegen, dass der Identitätssatz erst das Tauschprinzip ermöglicht. Was dem Materialismus Ursache, ist dem Idealisten Wirkung. Wie verankert sich der Identitätssatz im Denken? Bei Kant ist sein Ort nicht in der Empirie, sondern in der synthetischen Einheit der Apperzeption, die sich der produktiven Einbildungskraft verdankt. Denken ist Synthese, das bedeutet Identität setzen. Wie kommt es nun zur Dialektik? Identität und Dialektik haben zunächst nichts gemein. Identität ist eine Verstandestätigkeit, Dialektik Ergebnis falschen Vernunftgebrauchs. Denken beschäftigt sich mit reinen Formen, Erkenntnis bezieht sich auf Erscheinungen, den Bereich des Verstandes. Die Vernunft dagegen hat kein Objekt. Sie beschäftigt sich mit sich selbst, zu einer Erkenntnis unfähig. Ihr Inhalt sind Ideen. Wenn nun Prädikate der Erscheinungswelt als solche, „des Ding an sich", betrachtet werden, entstehen dialektische Probleme. Widersprüchliche Prädikate kommen den Ideen zu. Der Vernunft misslingt, diese Widersprüche aufzulösen, aber sie kann sie als Schein entlarven. Eben dadurch, dass Erscheinungen mit dem „Ding an sich" verwechselt werden.

Kants synthetische Einheit sowie sein Problem der Verknüpfung von „Ding an sich" und Erscheinung sind Hegels Ansatzpunkte. Er überwindet jedoch Kants subjektiven Standpunkt. Aus dem „Ich denke" wird allgemeines Bewusstsein. Die von Kant eingeführte Sphärentrennung wird aufgehoben und als Sein des Bewusstseins vergeistigt. Mit dieser Zusammenlegung werden die Widersprüche keineswegs ausgeschaltet, im Gegenteil, Dialektik wird zum

generellen Verfahren. Was Kant als Schein auflöst, nimmt Hegel als Seinsverhältnis. Die Substanz qualifiziert sich als Identität von Denken und Sein, dabei wird sie als Subjekt gedacht, das sich dialektisch entfaltet. Entfaltung bedeutet wachsende Bestimmung der Substanz. Diese erscheint als Einheit der Widersprüche. Identitätssatz und der Satz vom Widerspruch vereinen sich. Das Sein ist mit dem Nichts identisch. Endlichkeit ist nicht ohne Unendlichkeit denkbar, Unendlichkeit erst durch Endlichkeit vollständig. Jede Bestimmung enthält ihr Gegenteil. Identität ist Identität der Identität und der Nichtidentität. Dialektik ist das Gesetz des Geistes. Nur was sich vergeistigen lässt, findet in Hegels System Eingang. Das geistige Universum ist sowohl zu kompliziert als auch zu einfach. Kompliziert sind die dialektischen Zusammenhänge, zu einfach, weil es nur Geistiges bewältigt.

Marx zieht daraus die Konsequenz: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbstständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“ (Karl Marx, Das Kapital I, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1969, S. 12) Weder das Sein noch der Geist, sondern der Kapitalismus ist widersprüchlich. Dialektik ist das Naturgesetz bürgerlicher Gesellschaft. Dialektische Denkgesetze reflektieren ökonomische Verhältnisse. Nicht Denken ordnet Ökonomie dialektisch, die ökonomischen Vorgänge sind selbst widersprüchlich. Der Ware, der Keimzelle kapitalistischer Produktion, kommen zwei Prädikate zu: sie ist Gebrauchs- und Tauschwert. Sie ist ein dialektischer Sachverhalt. Der

Gesamtprozess des Kapitals ist dialektisch (vgl. S. 595). Die Ökonomie bewegt sich in Widersprüchen. Sie werden nicht bloß dialektisch erklärt oder verstehend gedeutet, wie bei Hegel, der die Naturvorgänge dialektisiert und dadurch verfehlt. Identität wie Dialektik sind Formabstraktionen der ökonomischen Sphäre. Identität erfolgt aus dem Tauschverhältnis, Dialektik aus der Produktionsweise. Die Ökonomie ist nicht nur Ursprung ideeller Gesetze, in ihr verschränken sich Dialektik und Identität.

Der Frage nach der Identität ist innerhalb des Tauschhandels keine nach der Beständigkeit der Ware, sie ist eine Frage der Äquivalenz. Der Tausch ist dann gerecht, wenn die zu tauschenden Dinge gleichwertig sind. Wie kann A gleich B sein, wenn die zwei Glieder verschieden sind? Der Identitätssatz macht das Verschiedene gleichwertig. Identität und Äquivalenz gehen zusammen. Bei den Dingen werden gleichsam Identitätskerne gesucht, die vergleichbar sind. Im Kapitalismus heißt dieser Identitätskern Tauschwert. Er ist kein qualitatives Maß, sondern rein quantitativ. Quantitäten werden verglichen. Dialektisch wird die Angelegenheit, wenn die Dinge zu Waren werden. Als Ware sind sie Sachverhalte oder eine Einheit von zwei Werten. Einmal ist die Ware Gebrauchswert, ein anderes Mal Tauschwert. Produziert wird die Ware, damit sie getauscht wird, getauscht wird sie nur, wenn sie auch gebraucht wird. Diese Erkenntnis bringt kein Identitätssatz zuwege. Diese Widersprüche setzen sich fort. Der Arbeiter, der die Rohstoffe mithilfe seiner Arbeitskraft in Waren verwandelt, wird nicht gemäß seiner Beteiligung an der Herstellung bezahlt. Er verkauft seine Arbeitskraft wie eine Ware und der Durchschnittslohn errechnet sich aus dem, was er für seine Lebenshaltung braucht. Der Kapitalist produziert nicht, um Waren herzustellen, sondern um des Profits willen.

Der Kapitalismus insgesamt ist dialektisch. Das Dialektische daran ist keine Kritik, sondern eine Feststellung. Der Kapitalist hat seinen Profit, der Arbeiter sein Auskommen. Marx' Analyse, „dass alle Methoden zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit in der kapitalistischen Form sich auf Kosten des individuellen Arbeiters vollziehn; dass alle Mittel zur Entwicklung der Produktion in Beherrschungs- und Exploitationsmittel des Produzenten umschlagen, dass sie den Arbeiter in einen Teilmenschen verstümmeln, ihn zum Anhängsel entwürdigen, mit der Qual der Arbeit ihren Inhalt vernichten, ihm die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses entfremden. […], dass im Maße wie Kapital akkumuliert, die Lage des Arbeiters, welches immer seine Zahlung, sich verschlechtert" (S. 595), scheint nur seiner Zeit gegolten zu haben. Für den Kapitalisten jedenfalls ist die Ökonomie in Ordnung. Ohne den Kapitalismus ginge es dem Arbeiter schlechter. Jedoch: der Arbeiter ist das Opfer der Dialektik, der Kapitalist verkörpert die List der dialektischen Vernunft. Der Kapitalist ist der Nutznießer der Dialektik, obwohl er selbst kein Dialektiker ist noch ihre Gesetze versteht. Das Verhältnis von Kapitalist zu Arbeiter gleicht jenem, das zwischen einem Entdecker eines Schatzes und einem Taucher herrscht: Einer entdeckt im tiefen Wasser eine Truhe voller Münzen. Er selbst kann den Schatz nicht heben, deshalb gibt er einem Taucher pro Tauchgang eine Münze. Der Schatz ist Gold wert, der Taucher verdient sich ein paar lumpige Münzen. Er verkauft seine Fähigkeit als Ware an den Schatzsucher.

Unter ökonomischen Bedingungen geht der Profitmacher anders vor. Sein Richtwert ist der Tauschwert. Damit seine Ware gekauft wird, muss sie billiger als die der Konkurrenten sein. Das ist eine Frage der Kalkulation. Rohstoffe, Arbeitskraft, Maschinen, Verwaltung, Vertrieb usw. ergeben

den Preis der Ware. Ist er teurer als die Konkurrenz, muss er Einsparungen vornehmen. Dies geschieht durch Ausnützung der Wechselwirkungen der beteiligten Faktoren. Eine Ware wird billiger, wenn die Produktion ausgeweitet wir. Je mehr, umso billiger. Das ist das Gesetz der Serien- oder Massenproduktion. Das ökonomische Denken ist einfachster Art. Wird die Ware zunehmend getauscht, also verkauft, fallen die dialektisch-ökonomischen Früchte dem Kapitalisten zu. Das ist in idealtypischer Weise die kapitalistische Methode. Die Kompliziertheit des Gesamtzusammenhangs verschleiert die Primitivität der Methode. Der Überblick geht verloren, weil sich das ökonomische Handeln am Tauschverhalten orientiert. Das Denken reicht nicht über die Ware hinaus. Seine Schranke ist der Tausch. An der Tausch- oder Konkurrenzfähigkeit hängt das Leben des Kapitalisten. Ob der Gegenstand Gebrauchs- oder Tauschwert besitzt, ob sich in der Ware ein widersprüchliches Ding versteckt, das hat er nicht zu wissen. Nur einzig, ob sie gekauft wird oder nicht. Völlig mythisch ist ihm die Dialektik von Armut und Reichtum, die er auslöst: „Arm und Reich wird es immer geben." Wie er auf dem Markt Ware gegen Geld tauscht, so tauscht er mit dem Arbeiter Geld gegen die Ware Arbeitskraft.

Verstümmelung, Entfremdung, Armut inmitten des Reichtums verdanken sich nicht dem Tausch. Nicht der Tausch verursacht die Ungerechtigkeit und den Betrug, sonst wären Kapitalisten – die mit ihren Kapitalistenfreunden ebenso im Austausch stehen, sowohl als Abnehmer als auch als Zulieferer – und Arbeiter Betrogene, weil sie als Käufer und Verkäufer auftreten. Im Tausch geht alles mit rechten Dingen zu. Erst durch den Gesamtprozess tritt Dialektik ins helle Licht, die einer Minderheit das meiste, der Mehrheit das wenigste lässt.

Identität und Dialektik im Zusammenhang

Mittels marxistischer Erkenntnisse zeigt sich der Ursprung von Identität und Dialektik. Sie entspringen der Ökonomie. Dialektik ist das Gesetz kapitalistischer Produktionsweise. Identität ist, nach Alfred Sohn-Rethel, weit älter. Sie reicht bis in die Anfänge der Zivilisation zurück, welche, nach Friedrich Engels, mit Arbeitsteilung, Münzprägung, Tauschhandel beginnt. Ökonomisch heißt Identität Äquivalenzform. Diese erst ermöglicht Tauschhandel. Dialektik resultiert aus der kapitalistischen Totalisierung. Widersprüche zeigen sich erst durch den Gesamtzusammenhang, erst in dem Augenblick, wenn die verschiedenen Teilgebiete, die sich durch Arbeitsteilung differenzieren, unter eine Einheit subsumiert werden. Diese Totalität ist allerdings nicht das Gebiet des Kapitalisten, er betrachtet alles mit den Augen der Äquivalenzform. Das erklärt, nebenbei gesprochen, dass nicht die mittelalterlichen Zünfte den Weg zum Kapitalismus ebnen, vielmehr jene Klasse, die schon immer mit der Äquivalenzform vertraut waren, die Kaufleute. Dialektik ist das Gesetz des Kapitalismus. Marxistisch betrachtet wird Dialektik revolutionär, weil sie sowohl die Einheit der Widersprüche als auch den qualitativen Sprung formuliert. Die These lautet: Die Widersprüche verschärfen sich, es bleibt nur die Wahl zwischen Untergang, Rückfall in die Barbarei oder dem Sprung in das Reich der Freiheit. Dialektisches Denken ergreift keine Partei für den Untergang, sie optiert für die Aufhebung der Widersprüche. Kapitalistische Logik heißt Dialektik. Deshalb ist sie in eine revolutionäre Logik umzufunktionieren, dergestalt, dass der qualitative Sprung nicht verzögert wird, den der Kapitalismus beständig aufzuschieben sucht. Allerdings, ist dialektisches Handeln möglich? Dialektisches Denken bezieht sich auf den Gesamtzusammenhang. Dialektische Gesetze sind

daraus nicht zu isolieren wie das Fallgesetz. Wenn der Arbeiter nur noch Gebrauchswerte produziert oder nach dem gerechten Anteil an der Produktion bezahlt wird, bedeutet das nicht den Beginn des Reichs der Freiheit. Wenn in einem Gefängnis nur Gebrauchswerte hergestellt werden, verwandelt es sich nicht in ein Asyl der Freiheit. Es gibt keinen revolutionären Hebel, mit dem die Dialektik die Vorgeschichte in die wahre Geschichte verwandelt. Dialektik erklärt die Widersprüche, dialektisches Handeln bedeutete, diese Widersprüche aufzuheben, damit sich etwas widerspruchfreies Drittes einstellte. Auf den Warencharakter bezogen gälte es einen Gegenstand zu produzieren, der weder Gebrauchs- noch Tauschwert besäße. Stattdessen behaupten die Praktiker der Dialektik, es genüge, den Widerspruch zu negieren, dergestalt, dass die Ware nur Gebrauchswert besitzt. Nicht erkannt wird, dass es den Gebrauchswert nur in Verbindung mit dem Tauschwert gibt und umgekehrt.

Dialektik bricht nicht mit der kapitalistischen Totalität, wenn sie nur einen Widerspruch ausstreicht. Produktive Dialektik würde eine, die die Widersprüche insgesamt zugunsten einer höheren Einheit auflöste. Qualitativ Neues entstünde. Neues produziert auch der Kapitalismus. Deshalb reproduziert Dialektik den Kapitalismus. Dialektik verbleibt im Stande der Negation. Fortgeschrittene Dialektik entsteht mit und innerhalb des Kapitalismus. In ihrer abstraktesten Form schleppt sie die kapitalistischen Widersprüche mit.

Um das Verhältnis von Identität und Dialektik zu erhellen, ist es ratsam, auf die kapitalistische Zelle, auf die Ware zurückzugehen. Dialektisch ist die Ware, insofern als der Gebrauchswert das nichtidentische Moment am Tauschwert, der Tauschwert das Nichtidentische am Gebrauchswert vertritt. Damit der Widerspruch aufblitzt, bedarf es der Gleichsetzung. Bereits in der Ware sind Identität und Dialektik ineinander

verschlungen. Es werden Momente gleichgesetzt, die sich wider sprechen. Somit enthält Dialektik bereits Identität. Identität ist Teil der Dialektik. Metaphorisch gesprochen, Identität ist eine Form der Dialektik, die den Widerspruch ausschließt. Sowohl von ihrem Ursprung her im Tausch, als auch in ihrer abstrakten logischen Form ist Identität eine synthetische Leistung.
Das Axiom des Identitätssatzes A gleich A resultiert aus der Induktion von A gleich B. Die Selbstgleichheit von A ist eine bloße Tautologie. Die Arbeit des Identitätssatzes, im Tausch wie in der Logik, ist eine Synthese, welcher die Vereinheitlichung des Verschiedenen gelingt. Das Gemeinsame von A und B führt erst zur Identität von A, nicht umgekehrt. Das synthetische Identitätsdenken, welches Kant als produktive Einbildungskraft definiert, sucht im Verschiedenen das Gemeinsame oder Vergleichbare. Wie Marx zeigt, ist das Vergleichbare in den verschiedenen Waren wie Brot, Wein, Flugzeug oder Auto nicht den Gegenständen selbst anzusehen. Das Identitätsstiftende ist der Preis. Dieser ist keine Eigenschaft. Der Preis ist in den Dingen nicht enthalten, er ergibt sich aus den ökonomischen Verhältnissen. Er ist nichts Individuelles, er kommt allen Dingen zu, soweit sie Warencharakter besitzen.

Identität sucht das Gemeinsame im Allgemeinen. Durch das Allgemeine lässt sich das Verschiedene identifizieren. Das Identitätsdenken verhält sich nicht passiv. Es ist produktiv, indem es das Einzelne zu einem Einzelnen eines Allgemeinen stempelt. Hinzu kommt die Entqualifizierung. Jedes Ding unterscheidet sich durch sein Qualitatives. Dadurch erfolgt keine Synthese. Das Gemeinsame besteht somit in der Quantität. Damit das eine mit dem anderen gleichgesetzt werden kann, bedarf es der Entqualifizierung und Verallgemeinerung. Der Identitätssatz, der dem Tausch entspringt, enthüllt sich auf diese Weise als quantifizierendes

Denken. Dialektik zielt auf Totalität, Identität beschränkt sich auf wahr oder falsch, auf zutreffend oder nicht zutreffend einer Aussage. Ihr Vorteil ist die Einfachheit, das macht sie flexibel. Dialektik ist viel zu kompliziert. Ihre Evidenz verdeutlicht sich erst durch die Entfaltung des Gesamtzusammenhangs. Identität bedarf keiner Totalität. Sie verknüpft das eine mit dem anderen, unendlich wiederholbar, unendlich einfach. Die Identität von A gleich B ist abgeschlossen, der dialektische Satz A gleich B löst eine Lawine von Widersprüchen aus, weil A zugleich die Einheit des Widerspruchs von C und D darstellt, B eine Einheit des Widerspruchs von E und F ist. Totalität verwandelt sich in ein Widerspruchsgeflecht.
Dialektik klärt auf, Identität setzt sich durch. Der Verzicht auf Wahrheit wird durch Nützlichkeit ausgeglichen. Sie ist die Grundlage der Wissenschaft. Nützlichkeit, Einfachheit, Formalisierbarkeit sind Momente der Identität, welche ihre Überlegenheit über die Dialektik begründen. Ihr Nachteil besteht darin, dass dadurch keine Totalität möglich ist. Die einzelnen Gesetze bilden keinen Zusammenhang. Sie stehen unverbunden nebeneinander. Es misslingt, eine Einheit der Natur oder Gesellschaft herzustellen. Die Einfachheit des Axiom
A gleich A verführt dazu, den Identitätssatz über die Dialektik zu stellen. Nichtidentität ist für die Identität kein Thema. Sie tritt erst durch die Dialektik in Erscheinung. Nichtidentität ist für die Identität etwas, was nicht ist, es ist nichtseiend, würden die Vorsokratiker behaupten. Somit entdeckt sie auch nicht den Tauschwert und den Gebrauchswert an der Ware. Sie entdeckt nichts, sie stellt fest. Dialektik bedenkt die logische Form, entdeckt den Widerspruch der nichtidentischen Glieder A und B. Identität hält sich allein an das Gleichheitszeichen. Das Ungleiche wird gleich gesetzt. Dialektik hat sowohl die Ungleichheit wie die Gleichheit im Blick. Identität ist die widerspruchsfreie Form der Dialektik.

Kann man dialektisch handeln?

Das Wahre ist das Einfache, das ist der Grundsatz der Identität, das Wahre ist das Ganze, sagt die Dialektik. Der Identitätssatz verleiht dem Denken Macht. Es verwandelt sich in technisches Wissen. Der Zug zur Totalität bei gleichzeitiger Einzelfallanwendung misslingt der Dialektik. Deshalb ist sie gegenüber dem Identitätsdenken machtlos. Zumindest gibt es noch keine praxisorientierte Dialektik, welche mit der identitätslogischen Wissenschaft konkurrieren könnte.

Der bisherige Versuch, ökonomische Wirklichkeit nicht nur darzustellen, sondern auch im Sinne der Dialektik zu verwandeln, veränderte nur die Dialektik selbst. Sie orientiert sich am Identitätssatz. Die Totalisierung verschwindet. Sie wird vereinfacht, indem sie von Inhalten abstrahiert. Als Formausdruck deklariert sie sich zum Gesetz. Damit lassen sich einzelne Teilgebiete, unabhängig ihres Bezugs zur Totalität, bearbeiten. Formalisierte Dialektik konkurriert mit technischem Wissen. Dialektik in der Politik äußert sich nun als eine der kleinen Schritte. Die Totalität lässt sich nicht auslöschen. Deshalb fasst sie den Gesamtzusammenhang als Grundwiderspruch von Kapital und Arbeit. Er reduziert sich auf eine einzige Relation. Damit folgt Dialektik der Vereinfachung, die der Identität zugrunde liegt.

Die Idee dialektischer Praxis zielt auf Aufhebung der Widersprüche. In der Grundrelation vertritt das Kapital die Position, die Arbeit die Negation. Nach dem Gesetz der Negation der Negation hat der Arbeiter das Kapital zu negieren. Damit negiert sich das Verhältnis selbst. Es entsteht eine neue Qualität, die die Selbstnegation des Arbeiters überwindet. Damit die Negation des Grundwiderspruchs

überhaupt zu denken ist, muss vorher die Gleichwertigkeit von Kapital und Arbeit gegeben sein. Der Arbeiter als rein quantitative Größe hat sich in eine Qualität zu verwandeln, gemäß dem Gesetz des Umschlags von Quantität in Qualität, um der Kapitalseite gleichwertig zu sein. Das leistet das Klassenbewusstsein. Es bildet die Basis dafür, den Grundwiderspruch zu beseitigen. Ist die neue, qualitativ höhere Stufe erreicht, bedarf es einer Schicht, Gruppe oder Elite, der Diktatur des Proletariats, die darüber wacht, dass kein Rückfall in alte Verhältnisse stattfindet. Dies legitimiert den Übergang vom Kapitalismus zum Staatssozialismus. Es entwickelt sich ein Überwachungsstaat zur Vermeidung von Widersprüchen oder ein Gefängnis der Widerspruchsfreiheit. Der Kampf gegen den Widerspruch ist die letztbegründete Legitimation von Herrschaft über die Menschen. Damit entsteht zugleich ein Widerspruchsverhältnis von Herrschaft und Knechtschaft.

Das Ziel dialektischer Praxis, Widerspruchsfreiheit herzustellen, führt zu neuen Widersprüchen. Deshalb ist Dialektik nicht ohne den Gedanken des Sprungs zu denken. Der Sprung vollbringt, was der dialektische Prozess erfolglos versucht. Dialektische Praxis löst nicht die Widersprüche, weil jeder, der im Kapitalismus lebt, bereits dialektisch handelt. Der eine generiert durch seine Arbeitskraft Reichtum und wird dabei immer ärmer, der andere nützt die kapitalistischen Widersprüche, um immer reicher zu werden. Dialektik ist das Bewegungsgesetz des Kapitalismus. Der Fehler der Dialektiker besteht in der Fetischisierung der Dialektik. Dialektische Verhältnisse sollen mithilfe der Dialektik überwunden werden. Jedoch, indem sie auf die Dialektik bauen, reproduzieren sie die kapitalistischen Formen und Relationen. Allerdings ist der Rückgriff auf die Identität kein Ausweg. Denn sie zerbricht nicht die kapitalistisch-dialektische Totalität. Die

Tatsache, dass Identität als Äquivalenzform eine kupierte Dialektikform darstellt, beweist, dass die daraus resultierende Praxis dem dialektischen Kapitalismus zugutekommt. Erfolgen die Tätigkeiten nach der Identitätslogik resultieren daraus Widersprüche, welche sich als Vorteil für die einen zum Nachteil für die anderen auszahlen. Die formallogische Praxis abstrahiert von den Verhältnissen. Für deren Folgen erklärt sie sich für unzuständig. Mit Recht, denn mit dem Instrument des Identitätssatzes sind sie undurchschaubar. Ihre Plausibilität zieht sie aus dem Axiom A gleich A sowie aus der Synchronizität mit der Ökonomie.

Eine moralische Handlung, die sich vom Identitätssatz ableitet, versteht sich als logische. Als solche ist sie eine, die dem Tauschverkehr entstammt. Weil im Kapitalismus der Tausch zugunsten des Kapitalisten stattfindet, ist jene Moral eine dem Kapitalismus gemäße. Folgt der Arbeiter diesen moralischen Grundsätzen, handelt er gegen seine eigenen Interessen. Diese Logik aber verpflichtet den Arbeiter, zu seinem Schaden zu handeln, während sie der Kapitalist als eine freudige Pflicht begrüßt, weil sie ihm nützt.

Dialektisch ist Marx' moralischer Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein geknechtetes Wesen ist. Wie dies geschieht, bleibt offen. Im Rahmen seiner Kritik der politischen Ökonomie sieht der Imperativ anders aus. Der Kampf gilt dem Lohnsystem. Aber dieser Kampf ist einer gegen die Wirkung, nicht gegen die Ursache: „Sie [die Arbeiterklasse] sollte daher nicht ausschließlich in diesem unvermeidlichen Kleinkrieg aufgehen, der aus nie enden wollenden Gewalttaten des Kapitals oder aus den Marktschwankungen unaufhörlich hervorgeht. Sie sollte begreifen, dass das gegenwärtige System bei all dem Elend, das es über sie verhängt, zugleich

schwanger geht mit den materiellen Bedingungen und den gesellschaftlichen Formen, die für die ökonomische Umgestaltung der Gesellschaft notwendig sind.“ (Karl Marx, Lohn, Preis, Profit, in: Karl Marx, Karl/Friedrich Engels, Ausgewählte Werke III, Berlin 1989, S. 127) Auch dem Dialektiker Marx ist die Unmöglichkeit dialektischen Handelns klar. Revolutionäres Handeln führt nicht zur Aufhebung, sondern zur Verschärfung der Widersprüche. Der Dialektiker kann nicht dialektisch handeln. Entweder trägt er zur Verminderung des Elends und der Not bei oder er wartet, bis es möglich ist, das System von außen zu negieren. Dialektik begreift die Verhältnisse, aber nicht das Kapital, das die Verhältnisse produziert.

Das Kapital ist das unsichtbare Gesamtsubjekt oder die Substanz. Als solches entfaltet es sich als Produktivkraft und als Produktionsverhältnis. Das Kapital ist gleichsam der metaphysische Wille. Das Verhältnis von Produktivkraft und Produktionsverhältnis lässt sich als Subjekt-Objekt-Verhältnis oder als Relation von Dass und Was beschreiben. Wie das Willenshafte nur am Gegenstand sichtbar wird, sich der Dass-Anstoß im Was-Inhalt ausdrückt, so kommt die Produktivkraft am Produktionsverhältnis zum Vorschein. Geschichte wird von diesem Widerspruch diktiert.

Der unendlich gefräßige Hunger des Kapitals führt zur Arbeitsteilung. Die Vermehrung der Waren und die Bedürfniserweckung nach immer neuen und scheinbar andersartigen Produkten führen zu keiner Vereinheitlichung, vielmehr zu einem Mikadohaufen aus Widersprüchen. Aber jeder einzelne Widerspruch reproduziert den Grundwiderspruch. Es ist die List der ideologischen Vernunft diese Schleier des Undurchschaubaren zu produzieren, um

die Erkenntnis des Grundwiderspruchs zu verhindern. In der kleinsten Zelle wiederholt sich der Widerspruch von Kapital und Arbeit. Dieser Widerspruch wiederholt sich selbst dort, wo die Kapitalisten miteinander in einem Arbeitsverhältnis stehen. Als Tauschende halten sie sich am Arbeiter schadlos. Aber wird ein Kapitalist zum Zulieferer des anderen, verändert sich das Tauschgeschäft in ein Arbeitsverhältnis. Vermittels dieser Abhängigkeit wird der eine Kapitalist zum Objekt des anderen. Theoretisch ist dieser Widerspruch in all seinen Metamorphosen kenntlich. In praktischer Hinsicht ist dadurch kein Hebel gegeben, ihn zu negieren. Für die dialektische Praxis bleibt somit nur, im Kleinen gegen das Unrecht anzugehen, im Großen darauf zu bauen, dass sich die kapitalistische Anarchie zuspitzt, daraus ein menschliches Dasein, auf neuer Stufe, entspringt. Selbst diese praktische Perspektive diktiert die Logik des Kapitals.

Grenzen der Dialektik, der Satz vom Grund

Viele philosophische Probleme lösen sich plötzlich im Rückgriff auf marxistische Analysen in Luft auf. So der Bezug von Identität und Dialektik. Denn dieser ist rein immanent nicht zu klären. Der Ursprung der Identität liegt im Tausch, dialektisch ist der kapitalistische Warencharakter. Der enge Zusammenhang von Dialektik und Ökonomie führt insgesamt zur Erhellung von Kategorien und Logik. Sie sind gesellschaftliche Erzeugnisse, durch sie kommt Geschichte zum Bewusstsein. Durch Abstraktion und Einbildungskraft gewinnen sie Abstand zur Geschichte. Sie vermögen mit dem Material gesellschaftlicher Verhältnisse ein ideales Reich zu bauen. Aber was folgt daraus? Im Hinblick auf die Dialektik nichts. Dialektisch ist der kapitalistische Verlauf statt einer Höherentwicklung nur eine Zunahme von Widersprüchen. Ein qualitativer Sprung, die Erreichung höherer Stufen, ist mittels einer Dialektik der Praxis nicht zu vollbringen.

Was in der ökonomischen und gesellschaftlichen Realität nicht oder noch nicht funktioniert, kommt in der reinen Theorie als Erschleichung oder eben nur als Schein zum Vorschein. Das deutet sich bereits bei Hegel an, also in der Sphäre rein logischer Formen. Hegelkenner kritisieren, dass die Übergänge in der „Wissenschaft der Logik“ vom Sein zum Dasein, vom Wesen zur Erscheinung und zur Wirklichkeit nicht nachvollziehbar sind. Systemimmanent gibt es keine Lösung, gleichgültig, ob der Bruch zum Wesen der Dialektik gehört oder ob ihn das System erzwingt. Nicht begriffen wird, dass Hegel die Dialektik erweitern muss, damit sie sich zum System zusammenschließt. Dialektik verknüpft sich mit dem Satz vom Grund. Der Satz vom Grund definiert Erscheinung, Seiendes als Folgen des Wesen und des Seins. Das System ist insgesamt

eine Entfaltung des Grunds. Die unterschiedlichen Seinsstufen zeichnet der Grund vor, aber wie sie sich differenzieren, ist Resultat dialektischer Tätigkeit. Dialektik strukturiert die einzelne Seinsstufe, aber nicht nach immanent dialektischen Kriterien. Die jeweilige dialektische Strukturstufe ist durch die nachfolgende präformiert. Es handelt sich um eine eingeschränkte Dialektik, ausgerichtet am Satz vom Grund. Der Satz vom Grund ist das metaphysische Gesetz. Erst dadurch erhält Dialektik metaphysische Dignität.

Wenn es selbst Hegel misslingt, im reinen Geisterreich qua Dialektik höhere Seinsstufen herauszuarbeiten, er nur das Vorhandene dialektisch strukturiert, wie sollte dann eine materialistische Dialektik aus der dialektischen Verstrickung herausführen? In Analogie zu Hegel könnte gesagt werden: nur durch Integration einer der Dialektik fremden Relationsform. Einer Form, die die Dialektik dazu befähigt, Widersprüche aufzuheben. Relationen und Kategorien sind geschichtliche Erzeugnisse, so auch die Dialektik. Dialektik erweist sich als Falle, in die der Philosoph bewusst tappt, um schmerzhaft den teuflisch-kapitalistischen Weltgeist zu erkennen. Gegenüber den wirklichen Opfern sind die Schmerzen des Dialektikers nur Phantomschmerzen.

Der materialistische Dialektiker pocht auf Aufhebung der Gegensätze: „[…] Dialektik ist uns kein Spiel, dessen Ausganges wir sicher wären. Sie ist ernst. Wenn der Widerspruch sich nicht versöhnt, wissen wir, dass die ganze Anstrengung des Denkens sinnlos war.“ (Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main 1991, S. 204) Dialektik verleugnet weder ihre politisch-ökonomische Herkunft noch ihre metaphysische Intention: „In der Dialektik geht eigentlich alle Gegensätzlichkeit auf einen

einzigen, fundamentalen Widerspruch zurück […]. Es ist der zwischen Wahrheit und Erfüllung. Ob das Absolute mit dem Ziel der Sehnsucht aller Wesen, das Gute mit der Utopie zusammenstimme, ist so tief unbestimmt, dass die Bestimmung mit der Ausführung des gesamten Systems zusammenfällt." (S. 204) Diese positive, nichtsatanische Übereinstimmung intendiert nichtformale Identität. Dialektik bescheidet sich damit, Gegensätze festzuhalten, sie nicht als identisch zu setzen. Dialektik dient als Scheidewasser. Aus dieser Perspektive ist die Philosophie Schellings deshalb zurückgeblieben, nicht weil ihm Hegel als Systematiker überlegen wäre, sondern weil Schelling am Satz vom Grund festhält. Seine Abhandlung „Vom Wesen der menschlichen Freiheit" treibt die klassische Metaphysik auf die Spitze. Metaphysik und der Satz vom Grund gehören zusammen. Er schließt den Identitätssatz ein, nämlich als Verbindungsbrücke vom Grund zur Folge. Konsequent führt ihn der Satz vom Grund zur Mythologie und Offenbarungsreligion.

Auch Schopenhauer hält am Satz vom Grund fest. Er bedarf keiner Logik. Seine Willensmetaphysik stützt sich auf den Satz vom Grund. Das Ding an sich oder der Seinsgrund ist der Wille. Das induzieren die Folgen, die Welt der Erscheinung. Der Wille als Ding an sich ist blind, er hat kein Ziel. Schopenhauer hält sich strikt an den Satz vom Grund, verweigert jede teleologische Zweck-Mittel-Relation, beschränkt die Logik auf das Ordnen der Vorstellungswelt. Das Ergebnis ist eine Asymmetrie von Materialfülle und einfachem Denkgesetz. Hegels Ineinssetzung von Logik und Metaphysik macht Schopenhauer rasend. Zu den Anhängern des Satzes vom Grund, gegen Logik und Dialektik, gehört auch Heidegger. Allerdings lernt er von seinen Vorgängern. Er benützt den Satz vom Grund, um Metaphysik zu destruieren.

Grund und Folge übersetzt er mit Sein und Seiendem, ohne Identitätsbezug. Was seinen Vorgängern selbstverständlich, wird ihm zur Frage, zur Seinsfrage. Er destruiert Metaphysik durch die Behauptung, sie setze Seiendes statt Sein als Realgrund. Seiendes ist Folge, nicht Grund. Jedoch beim Rückgang auf den Grund wird offenbar, dass dieser nicht vorfindlich ist. Der Grund ist weder das Sein noch das Nichts. Aus der Perspektive des Seienden ist zwar das Sein der Grund, aber das Sein verdeckt sich als Nichts. Von der Folge aus betrachtet, ist der Grund grundlos. Der Metaphysiker geht von der Folge aus, schließt von der Erscheinungswelt auf den Grund. Die Metaphysikkonzepte zeigen, wie schwierig es ist, von der Folge auf den Grund zurückzugehen. Anscheinend liegt zwischen Grund und Folge eine Art Abgrund. An der Folge ist der Grund nicht zu dechiffrieren. Er zerstrahlt gleichsam. Metaphysik kann weder den Grund ausfindig machen, noch den Riss zwischen Grund und Folge erklären.

Heidegger setzt den Grund als Loch ins Seiende. Deshalb muss er weder den Grund bestimmen noch Verbindungen aufzeigen und kann trotzdem weiterhin am Satz vom Grund festhalten. Der Grund bewirkt, im Gegensatz zur Ursache, nichts. Er äußert sich als Erscheinung. Das Arbeitsfeld ist die Ontologie. Logik entspringt der Erscheinungswelt, nicht dem Satz vom Grund, insofern werden logische Kriterien ausgeschlossen. Der Weg von der Metaphysik zum Irrationalismus ist vorgezeichnet. Anstatt den Satz vom Grund aufzugeben, halten die Irrationalisten weiterhin an ihm fest, um gerade den irrationalen Charakters des Seins auszugraben. Sie verwechseln die Untauglichkeit des Satzes mit der Unbestimmbarkeit des Grundes. Die Frage nach dem Sein ergibt sich aus dem Satz vom Grund und nicht umgekehrt. Obwohl das Gegenteil behauptet wird, nämlich der Satz vom Grund entspringe dem

Sein. Merkwürdig dabei ist nur, dass diese logikfeindlichen Metaphysiker sich logisch spitzfindig anstellen, um ihren Irrationalismus zu retten. Denn ihre Behauptung impliziert eine Kausalität von Denken und Sein.

Wie alle Sätze sucht auch der Satz vom Grund Zusammenhänge. Im Unterschied zur Identität als Äquivalentform ist der Satz vom Grund eine asymmetrische Relation. Die Art der Relation ist völlig offen. Bei der Identität und der Dialektik handelt es sich um gleichwertige Elemente, sonst könnten sie weder identisch noch gleichwertig sein. Beim Grund-Folge-Bezug ist das Verhältnis eines von Substanz zu Akzidenz. Die Substanz verschwindet in ihren Akzidenzien. Die Akzidenzien ermöglichen Rückschlüsse auf etwas, was nicht mehr vorhanden ist. Substanzielles ist sowohl in A, B, C enthalten, ohne dass A, B, C identisch wären. Die verschiedenen Elemente werden nicht gleichgesetzt, sondern gemeinsame Merkmale führen zur Verknüpfung. Das Gemeinsame kehrt in der Folge wie im Grund wieder. Der Identitätssatz ist eine externe, der Satz vom Grund eine interne Relation. Der Substanz-Grund und die Akzidenz-Folge besitzen nichts Drittes. Vom Grund wandert etwas in die Folge. Beim Identitätssatz bleibt das Gleiche gleichgesetzt, das Verschiedene verschieden. Das Gleichwertige resultiert aus einem Dritten, das, wie es der Warencharakter zeigt, nicht einmal in den gleichwertigen Elementen vorhanden sein muss. Dagegen befindet sich im Grund wie in der Folge das Selbe. Der Grund-Folge-Bezug ist eine Zweierbeziehung, das Gemeinsame ist das Selbe. Was im Grund ist, kehrt in der Folge wieder.

Metaphysik wäre so eine Suche nach dem Selben in der Folge oder in der Erscheinungswelt, um durch das Auffinden der Selbigkeit sich des Grundes zu versichern. Was in der Folge

erscheint, muss auch im Grund sein. Im Idealfall ist die Folge ein Abglanz des Grundes. Die Relationsform, die dafür benützt wird, ist die Analogie. Allerdings eine der Asymmetrie, weil der Grund nicht der Folge entspricht. Der Grund ist das Eine, die Folge die Welt des Vielen.

Der Satz vom Grund arbeitet nicht mit Äquivalenten, sein Ursprung erklärt sich nicht ökonomisch. Allerdings lässt er sich auf die Ökonomie anwenden. Der Markt ist der Grund, die Warenproduktion die Folge. Das Selbe im Grund und in der Folge ist der Tauschwert. Aber das ist nur eine Übertragung. In Wahrheit ist der Satz vom Grund Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen, des Verhältnisses von Häuptling und Stamm, von Führer und Gefolgschaft, von Herr und Knecht, von Sklavenhalter und Sklave. Alle Macht konzentriert sich in einer Person, sie tritt als Herrschaft über alle anderen in Erscheinung.

Insgesamt zeigt sich auf diese Weise der Identitätssatz als eine Herrschaftsform, die dem Tausch entspringt, Dialektik als eine der kapitalistischen Struktur, der Satz vom Grund ist Ausdruck diktatorischer Macht. Der Identitätssatz ist eine horizontale Bezugsform, von rechts und links. Der Satz vom Grund ist ein vertikaler Bezug von oben nach unten, der nicht vertauschbar ist.

Mit dem Ende der Metaphysik verschwindet nicht der Satz vom Grund. Er lebt weiter. Wenn sich Diktatur und Autorität legitimieren, greifen sie auf den Satz vom Grund zurück. Das metaphysische Potenzial des Satzes wird weiterhin ausgebeutet. So bei Heideggers Kritik am Identitätssatz. Dieser artikuliert die Seinsvergessenheit, denn er verbleibt im Bereich des bloß Seienden, setzt Sein mit Seiendem gleich, ohne es zu überschreiten. Dabei rekurriert er auf den Satz vom Grund. Dieselbigkeit steht höher als Äquivalenz. Das Denken habe dem Sein, die Folge dem Grund zu entsprechen.

Dagegen macht sich mittels der Identität das Denken zum Grund, verwandelt das Sein in Seiendes, damit zur Folge. Die Anwendung des Satzes vom Grund stellt die wahren Bezüge heraus. Denken und Sein sind aufeinander bezogen, weil sie auf dasselbe abzielen, eine Art Übersein. Der Identitätssatz sei, nach Heidegger, nur eine Verfallsform des Satzes vom Grund. Darin besteht Heideggers Trick. Heidegger ist ein Anhänger des Satzes vom Grund, das befähigt ihn zur Kritik an jeder Art von Logik. Daraus lässt sich aber auch seine Anbetung der Macht ableiten.

Das Paradoxon gehört in den Bereich des Satzes vom Grund. Weder sind damit die Paradoxien des Zenon, noch mathematische oder logische gemeint. Falsch ist es, wenn es als sekundäre Dialektform begriffen wird. Paradox ist nicht konträr und Dialektik ist nicht kontradiktorisch. Ein Paradoxon entsteht nicht, wenn zwei unvereinbare Elemente gleichgesetzt werden. Es bildet sich, wenn zwei Elemente, die bereits in einem Zusammenhang stehen, vertauscht werden. Die Vertauschung ist nicht willkürlich. Kierkegaards Existenzurteil: „Das Einzelne steht höher als das Allgemeine" ist deshalb paradox, weil das Teil eines Ganzen höher eingestuft wird als das Ganze selbst. Identität und Dialektik setzen einen Sachverhalt. Das Paradoxon setzt einen Sachverhalt voraus. Sein Arbeitsfeld ist eine bereits bestehende Ordnung. Das Paradoxon bezweifelt die Art und Weise der internen Verknüpfung jener Ordnung. Es stellt nun keine neue Ordnung her. Es vertauscht nur die einzelnen Elemente. Bei der Identität A gleich A, bei der Dialektik A ungleich A ist es belanglos, ob die relationierten Glieder links oder rechts stehen. Nicht im Fall des Paradoxon. Es lebt von der Vertauschung und vom Rangunterschied zwischen Ganzheit und Teil, Allgemeinem und Einzelnem oder Struktur und Element. Das Paradoxon entsteht dann, wenn der Rangunterschied durch

Vertauschung der Glieder umgekehrt wird. Weder erschafft es neue Relationsarten, noch kritisiert es den Rangunterschied selbst. Das Paradoxale spielt sich auf semantischer Ebene ab. Die Glieder determinieren die Relation, nicht wie bei der Identität die Relation die Glieder. Das verweist auf den Satz vom Grund. Seine Verbindung zum Satz vom Grund offenbart sich, weil nur eine Vertauschung stattfindet, nämlich die von Grund und Folge. Er bezeichnet einen vertikalen Bezug, das Paradoxon dreht den Rangunterschied nur um. Die Folge steht nunmehr über dem Grund. Allerdings löste sich das Paradoxon auf, wenn die Folge nun als Grund gesetzt wird. Die Umwertung der Folge in den Grund und umgekehrt würde die Paradoxie auflösen. Ohne den Satz vom Grund wäre es überhaupt unverständlich. Es ist dessen Umkehrung, somit eigentlich nur ein Spiel. Das Paradoxon leitet sich vom Satz vom Grund ab, nicht vom Identitätssatz, nicht von der Dialektik. Weil es etwas Konträres formuliert, ist es noch nicht dialektisch. Kierkegaard ist also kein Dialektiker. Er kritisiert Hegel aus der Perspektive des Satzes vom Grund. Seine paradoxe Logik zieht ihre Kraft daraus, dass er die Existenz als Grund, nicht als Folge setzt, obgleich der wahre Grund, der christliche Gott, als Fluchtpunkt in der Existenz anwesend ist. Deshalb ist ein ästhetisches Moment seiner Existenzphilosophie nicht zu unterschlagen. Das Gemeinsame des Ästhetischen und des Paradoxon besteht im Spielerischen.

Der Satz vom Grund gehört in die Metaphysik. Nach dem Ende der Metaphysik findet er immer noch Verwendung. Auf ihn stützt sich Herrschaftsdenken. Der Satz vom Grund legitimiert Abhängigkeitsverhältnisse oder Zustände der Unfreiheit. Mit seiner Hilfe lässt sich alles als notwendig bestimmen oder rechtfertigen. Wenn der Grund Gott, der Wille das Sein ist, definiert sich, in der Folge, Freiheit nur in dem, was der Grund zulässt.

Teleologie oder die Frage nach der Zweckursache

Es gibt kein teleologisches Denkgesetz, ähnlich dem Satz vom Grund, es gibt nur die Frage nach dem Sinn oder Zweck. Dies ist einfach zu erklären, weil die Frage nach dem Zweck nicht von einem Gegenstand oder einem Sachverhalt abzukoppeln ist, im Unterschied zu den Grundsätzen. Es betrifft immer den Sinn von etwas, den Sinn von Leben, den Sinn des Seins oder einer Handlung. Der vermeintliche, übergreifende Sinn ist nicht einmal klar ausfindig zu machen. Die Frage nach dem Sinn des Seins sucht nicht nach einem verborgenen Zweck, sondern sammelt alle Seinsbestimmungen. Der Seinssinn ist eine Struktur. Mit der Erkenntnis des Sinns scheint das Welträtsel gelöst zu sein. Sinn meint auch etwas Ausschlaggebendes oder zielt auf den Kern. Sinn und Zweck sind in diesem Fall identisch. Der Sinn, als Zweck gedacht, verliert dadurch seine Vieldeutigkeit. Als Zweck definiert wird vor allem der Unterschied zwischen dem Teleologischen und dem Satz vom Grund sichtbar. Der Satz vom Grund arbeitet mit dem „Weil". Etwas geschieht, weil der Grund es will. Der Satz vom Grund beschäftigt sich mit dem Voraus- oder Zugrundeliegenden, er sucht das Unbedingte, den Ursprung oder das wesenhafte Zusammengehören. Er geht auf das Anfängliche. Dagegen intendiert die Teleologie mit der Frage nach dem Sinn den Inbegriff oder die Ganzheit einer Sache. Mit der Frage nach dem Zweck, und diese Frage ist entscheidend, soll das Ende als bestimmendes Element fixiert werden. Die Verknüpfung „Weil" wird durch das „Um-zu" ersetzt. Dem Verhältnis von Grund zu Folge entspricht in der Teleologie die Zweck-Mittel-Relation. Teleologisch ist jedes Handeln, das Mittel benützt, um etwas zu erreichen. Um einen Gegenstand herzustellen oder zu arbeiten, um zu leben. Die Mittel dienen dem Zweck. Der Zweck determiniert die Mittel.

Sie erweisen sich als sinnvoll, nützlich oder als unnütz oder unbrauchbar. Der Endzweck ist die Ursache für den Einsatz der Mittel, deshalb wird sie ebenfalls als Zweckursache bestimmt.

Der Satz vom Grund setzt Grund, Ursprung, Determination ineins. Die Folge ist ein Ergebnis des Grundes. Induktiv kann von der Folge auf den Grund geschlossen werden. Bei der Zweck-Mittel-Relation ist der Endzweck die Ursache, das Ende der Ausgangspunkt. Der Zweck bestimmt die Mittel, aber an den Mitteln ist nicht zu erkennen, welchem Zweck sie dienen. Erst in Ansehung des Zwecks, kommt die Zweckdienlichkeit der Mittel zum Vorschein. Der Endzweck ist nicht, wie beim Satz vom Grund, in den Mitteln vorhanden. Die Mittel und der Zweck haben nichts Gemeinsames. Gibt es bei den anderen Verknüpfungsarten zwischen den relationierten Elementen gemeinsame Merkmale, ist dies bei der Zweck-Mittel-Relation nicht der Fall. Deshalb ist die Zweck-Mittel-Relation keine Relation. Die Mittel führen nicht von sich aus zum Zweck. Der Zweck ist Resultat der Mittel, die mit dem Zweck nichts zu tun haben. Die Frage nach dem Zweck und die Sätze nach dem Grund oder der Identität gehören verschiedenen Sphären an. Die Grundsätze sind theoretisch oder Denkgesetze. Der Zweck-Mittel-Bezug entspringt der Lebenswelt, der Arbeit. Er ist eine Abstraktion praktischer Tätigkeit wie der Herstellung von Lebensmitteln, Waffen, Schutzeinrichtungen. Die Zweckursache dürfte der älteste Grundsatz sein, weil er der Selbsterhaltung dient. Er ist der Grundsatz praktischer Intelligenz. Der Zweck determiniert die Verfertigung, erlischt sogleich im fertigen Gegenstand. Diese Tatsache schleppt der Zweck-Mittel-Bezug in seiner abstrakten Ausprägung mit. Weil er in der endgültigen Form verschwindet, kann er verschieden gedeutet werden: als Nützlichkeit, Erfolg, Anpassung, Ausbeutung ebenso wie als Pflicht, Maxime, Ideal. Der Zweck

fügt den Dingen nichts hinzu. Ob etwas zweckmäßig ist oder nicht, ist keine Frage der Erkenntnis, sondern des Gebrauchs. Doch der Zweck ist nicht einfach abzuschütteln. Inhaltlich kann er verschieden bestimmt sein, formal erscheint er als Vollendung, Gelungenheit oder Erfüllung. Ist etwas gelungen, scheint eine Zweckursache im Spiel gewesen zu sein. Die Zweckursache greift also dort, wo es sich etwas verändern lässt. Das Zweckdenken gehört zum Akt der Verwirklichung. Das setzt voraus, dass die Wirklichkeit veränderbar, dass sie nicht als Notwendigkeit gegeben ist. Teleologisches Handeln setzt Freiheit voraus. In einem deterministischen System hat der Zweck keinen Platz, es ist Selbstzweck im Zustande der Vollendung. Deshalb ist es ist nicht verwunderlich, dass in philosophischen Systemen oder bei Denkweisen, die den Satz vom Grund ins Zentrum stellen, die Zweckursache entweder keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt. Bei Hegels Panlogismus ist das System Selbstzweck. Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit. Bei Schopenhauer ist der Wille blind, jenseits aller Zweckmäßigkeit. Der Grund ist Grund und hat außer sich keinen anderen Zweck.

Teleologie ist philosophisch bedeutungslos. Sie hat nur regulative Funktion. Sie ist aber nicht gänzlich zu unterschlagen, weil sie in der Wirklichkeit ihren Ort hat. Entspringen Dialektik und Identität der Produktion und dem Tausch der Waren, so ist auch das Zweckdenken in der Ökonomie zu finden. Jede Ware ist Zweck, der mit Mitteln der Arbeitskraft, des Rohmaterials und der Maschinen hergestellt wird. Und zwar gerade in der Weise, dass am Zweck die Mittel nicht wieder zu erkennen sind. Die Zweckursache bestimmt die Mittel, die Ware ist der Endzweck der Mittel. Aber der Endzweck Ware bleibt nicht Endzweck, er verwandelt sich selbst wieder in ein Mittel. Er wird zum Tauschmittel, als

getauschtes wird er zum Gebrauchsmittel für die Käufer, zum Mittel für die Profitmaximierung für die Kapitalisten. Die kapitalistische Ökonomie verwandelt alles in Mittel. Sie selbst ist ohne Endzweck, sie dient dazu, Kapital zu akkumulieren. Weil der Zweck in der Akkumulation besteht, also in einer unabschließbaren Bewegung, wird das Moment der Erfüllung oder der Vollendung negiert. Die Akkumulation des Kapitals als Endzweck hebt den Zweck auf. Der Zweck ist eine unendliche Schleife. Damit hat der Zweck weder Ziel noch Vollendung. Der Zweckbegriff verliert seine Bedeutung. Ohne Zweckbegriff gewinnt die kapitalistische Gesellschaft die Qualität notwendigen Seins. Je kompakter das kapitalistische System, umso mehr verändert sich menschliche Geschichte in die Naturgeschichte des Kapitals.

Die Verwandlung der Menschen und Dinge in Mittel zum Zwecke der Kapitalakkumulation geht merkwürdigerweise mit dem Abbau der Teleologie innerhalb der Philosophie einher. Die Frage nach dem Zweck wirkt antiquiert. Der Zweck-Mittel-Bezug hat seinen Ort in einer nichtkapitalistischen Güterproduktion. Mit Beginn der Warenproduktion verschwindet die Frage nach der Zweckursache. Sie hält sich noch im Bereich der Kunst, solange das Kunstwerk noch als Selbstzweck verstanden wird. Mit der Produktion der Ware Kunst ist der Zweckbegriff nur noch Staub. Die Frage nach der Zweckursache ist unzeitgemäß, aber ihr kritisches Moment kann man nicht verschweigen. Sie denunziert die kapitalistische Welt als verkehrte. Das Kapital ist Subjekt, der Mensch Objekt. Als Mittel dient der Mensch dem Zweck des Kapitals. Dialektik ist das Bewegungsgesetz des Kapitals, nicht die Zweckursache. Aber sie ist ein Regulativ der Kritik. Um die Welt so einzurichten, dass der Zweck nicht zum Mittel wird, bedarf es der Erkenntnis der Gesetze. Die Zweckursache ist somit

eine moralische Frage. Aber wenn der moralische Imperativ lautet, der Mensch solle als Zweck geachtet werden, zeichnet sich noch lange nicht der Weg ab, wie das geschehen könnte. Der Zweck gibt das Ziel vor. Er macht jedoch keine Vorgaben. Es besteht ein nicht vermittelbarer Abgrund zwischen Zweck und Mittel, weil sich das Zweckmäßige nicht in den Mitteln offenbart, wie es im Satz vom Grund der Fall ist. Der Zweck ist reine Möglichkeit, verschieden von den Möglichkeiten, die die Wirklichkeit produziert. Philosophisch scheint die Zweck-Mittel-Relation eine Umkehrung der Grund-Folge-Beziehung zu sein. Wie der Grund die Folge determiniert, sich in die Folge gleichsam entlässt, so soll nun auch umgekehrt gelten, dass der Zweck vom Ende her die Mittel bestimmt. Die Analogie macht das Intendierte im Zweckbegriff deutlich. Dadurch wird gleichzeitig evident, dass er das nicht leistet, was die Verknüpfung prätendiert. Der Zweck ist keine Hohlform, die auszufüllen wäre, vielmehr eher ein Traumziel, das man zwar zu erreichen könnte, aber nicht mit den Mitteln des Traums.

Der Zweck zielt nicht notwendigerweise in die Ferne. Er wirkt unmittelbar. Nach Marx ist der Zweck des Kapitalisten, möglichst billig zu produzieren: „Die kapitalistische Produktion, […], geht äußerst sparsam um mit der verwirklichten, in Waren vergegenständlichten Arbeit. Dagegen ist sie, weit mehr als jede andere Produktionsweise, eine Vergeuderin von Menschen, von lebendiger Arbeit, eine Vergeuderin nicht nur von Fleisch und Blut, sondern auch von Nerven und Hirn. Es ist in der Tat die ungeheuerste Verschwendung von individueller Entwicklung […].“ (Karl Marx, Das Kapital III, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1969, S. 83) Das Problem bleibt weiterhin sichtbar: Der Zweck ist nicht in den Mitteln zu finden. Wie der Gegensatz von

Verschwendung und Sparsamkeit verdeutlicht, kann der Zweck zugleich sein Gegenteil, enthalten.

Metaphysik peilt den Grund an, Teleologie sucht den Zweck. Die Zweckursache ist nur dann festzustellen, wenn sie sich verwirklicht. Deshalb ist Teleologie mit Spekulation identisch. Das Spekulative stiftet keine eigene Disziplin. Es trägt nicht die Zweckursache in sie hinein, vielmehr befragt es die Disziplinen danach. Das bringt die Fachgelehrten entweder zur Weißglut oder ringt ihnen ein müdes Lächeln ab. Teleologisches Denken ist spekulativ, deshalb löst es der Funktionalismus ab.

Dialektik verschlingt den Zweckbegriff, obwohl er in der Arbeits- und Handwerkswelt beheimatet ist. In ihm verknüpfen sich körperliche und geistige Arbeit. Vergeistigt wird er zum Sinn verklärt, zum Sinn des Seins metaphysisiert, damit negiert. Ökonomisch verschwindet der Zweck mittels körperlicher Arbeit im Dunkel der Ware, um als sinnlose, das heißt zerstörerische Profitmaximierung das Licht der Welt zu erblicken.

Zum Begriff des Fremden, ein dialektisches Lehrstück

In einer Zeit, in der jede Art von Erfahrung als Fremderfahrung definiert wird, wobei nicht klar ist, was nun eigentlich erfahren werden kann, kann begriffliche Reflexion nicht darüber aufklären, was das Fremde sei, wohl aber kann sie einen Aufriss über die Problematik des Fremden geben. Das Fremde ist zunächst nichts anderes als das Andere. Und wie das Fremde oder Andere in ein philosophisches System integriert und transformiert wird, kann am letzten großen Systematiker, an Hegel gezeigt werden: Bei Hegel wird das Fremde bereits durch die Voraussetzungen ausgeklammert. Dies innerhalb eines Denkens, das behauptet, voraussetzungslos zu sein. Diese Verdrängung des Fremden geschieht durch folgende Formel: das Bekannte ist am wenigsten erkannt. Damit nun nichts Unbekanntes bleibt, bedarf es der Gleichsetzung von Denken und Sein. Dadurch verwandelt sich Erkenntnis in eine Selbstanschauung ohne Gegenüber. Erkennen beschreibt sich als Identifizierungsprozess. Erkenntnis als Prozess, als Selbstbewegung des Begriffs, erzwingt die Erweiterung des Identitätssatzes, will sie mehr wissen, als dass A = A oder der Morgenstern mit dem Abendstern identisch ist. Identität definiert sich jetzt als Identität der Identität und der Nichtidentität. Das heißt, das Nichtidentische wird gleichsam als unbewältigter Identifikationsrest in den Satz hereingenommen, der den Prozess antreibt. Das Zentrum der Hegelschen Philosophie ist der „spekulative Satz". An ihm lässt sich aufweisen, wie das Nichtidentische prozesshaft identifiziert wird: Sein als Identität sagt immer nur Sein. Diese reinste Form ist zugleich auch die leerste. Als Subjekt des Urteils gesetzt, kann es durch Prädikation als bestimmtes Sein begriffen werden. In der Urteilsform S ist P, präzisiert das Prädikat das Satzsubjekt. Dagegen setzt Hegel den spekulativen Satz. Das

Prädikat bestimmt das Subjekt, aber das Prädikat ist nicht von außen herangetragen, vielmehr ist es eine Aussetzung des Subjekts selbst, das als ausgesetztes den Charakter eines Objekts annimmt. Die Abscheidung dient nicht nur der Prädikation, sie ist zugleich eine Setzung einer einzelnen Bestimmung, die dem Subjekt zukommt, aber nur als einseitige. Die Unvollständigkeit wird ausgeglichen, indem das Satzsubjekt nach weiteren Prädikaten befragt wird. Der spekulative Satz erscheint als Bewegung von S nach P und von P nach S bis eine vollständige Adäquation erreicht ist. Erkenntnis ist somit ein Prozess der Selbsterkenntnis. Hegel erläutert dies an dem Urteil: „Gott ist das Sein." Sein soll hier nicht Prädikat, sondern das Wesen sein; „dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subjekt. Das Denken, statt im Übergange vom Subjekt zum Prädikat weiterzukommen, fühlt sich, da das Subjekt verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjekts, weil es dasselbe vermisst, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädikat selbst ein Subjekt, als das Sein, als das Wesen ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjekts erschöpft, das Subjekt unmittelbar auch im Prädikat; und nun, […], ist es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigstens ist die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu sein." (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Berlin 1970, S. 46) Identisch mit dem Subjekt ist das Prädikat, insofern als es Moment desselben ist, das Nichtidentische zeigt sich aber an der Unangemessenheit des Prädikats. Aufhebung der Identität bedeutet, zu weiteren Bestimmungen fortzuschreiten. Das Subjekt ist „nicht nur", „sondern auch". Erst wenn das „Insgesamt" erreicht ist, kommt der Prozess zum Stillstand. Das Wahre ist das Ganze. Die Satzbewegung führt zur Ordnung und zum System; darin kann das Andere einrangiert werden. Es ist Teil eines Geflechts von Vermittlungen, wo alles mit allem vermittelt wird, zusammen-

gehalten vom Gesamtsubjekt. Jede Beliebigkeit und Zufälligkeit ist darin ausgeschlossen. Das Fremde erscheint nur als etwas Verdecktes, noch nicht Vermitteltes. Sein isolierter Status vergeht durch systematische Vermittlungsschritte. Es ist nur Anderes, insofern als es eine andere Struktur besitzt. Diese lässt sich aber über die Differenz zum Vorgegebenen beschreiben und somit identifizieren. Gegenüber diesem integriert Anderen bleibt aber die Fremdheit bestehen. Das Fremde wäre hier als das Unauflösbare, das nichtintegrierbare Moment zu bestimmen. Es ist das, was nicht durch den spekulativen Satz aufgesogen werden kann, nämlich das Irrationale oder das Geistfremde, das Alogische oder das Zufällige. Dergestalt wäre der spekulative Satz eine Wendung gegen das Fremde. Es wird ausgeschlossen. Das nicht durch den Satz der Identität Erkennbare, so wirklich es sich auch darstellt, wird trivialisiert. Es bestimmt sich als niedrige oder faule Existenz oder zum bloß Endlichen und zu einer Nullität. Die kategoriale Erörterung in der „Wissenschaft der Logik" führt zwar zur weiteren Klärung, aber zu keinem anderen Ergebnis. Hier bestimmt sich das Dasein als Etwas und Anderes. Das Andere ist gegenüber dem Etwas das Negative, es ist auch das Andere des Etwas, ist jedoch wiederum durch es bedingt. Das Andere ist aber auch ein Etwas, das heißt, ihm kommt dieselbe Bestimmung zu wie dem Etwas. Es präzisiert sich nicht als das Fremd-Andere. Das Fremd-Andere, das eine eigene Bestimmung besitzt, ist nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere des Anderen oder das Andere seiner selbst. Wollte man aus dieser Perspektive das Fremde definieren, so käme es hier als das Andere seiner selbst nach Hause. Es könnte nun erwartet werden, dass Fremdheit nun als nichtidentifizierbares Moment ins Visier genommen wird, ohne sofort ausgehöhlt zu werden. Dies ist jedoch dialektischem Denken fremd. Gemäß seiner Methodik, begreift sich das Andere des Anderen als Negation der Negation, somit

als wiederhergestellter, nun als in sich reflektierter Seinszustand. Das Andere seiner selbst separiert betrachtet, in seiner Eigenständigkeit, besitzt keine. Es kann sich nur im Bezug zum konstituierten Etwas erhalten. Sein Wesen ist die Relation, die Bezugnahme. Über sie erhält es seine Bestimmung. So ist die physische Natur das Andere ihrer selbst, als solches ist sie das Andere des Geistes, also geistlos für sich selbst. Jedoch wachsen ihr Qualitäten zu, insoweit sie vom Geist, also durch den Bezug, durchsetzt werden kann. Natur verändert sich zu einem Dasein für Anderes, für den Geist. Oder anders formuliert: das Geistige in der Natur sind die Gesetze, wie sie von der Naturwissenschaft entdeckt werden. Die Wertung, bei dieser wertfreien Betrachtung, ist eindeutig. Natur als Fremdes wird zum Betätigungs- und Beherrschungsfeld des Geistes. Sie wird dem Geistigen unterworfen und dadurch erhält sie ihre wahre Bestimmtheit. Für sich selbst ist Natur das Unwahre, der Abfall der Idee, Schauplatz zügelloser Zufälligkeit, das Willkürliche und Ohnmächtige. Konsequenterweise schließt Hegel das Naturschöne in seiner Ästhetik aus. Naturschönheit ist nur schön für das Bewusstsein, nicht für sich selbst. Sie ist eine Projektion des Schönen auf die Natur. Damit kann sie nicht Gegenstand des Begriffs sein. Die Fremdheit entschlüpft nicht dem Systemzwang. Kommt sie im spekulativen Satz überhaupt nicht in den Blick, weil sie seine Form zerstörte, so wird sie in der Logik als leere Hülse deklariert, die ihre Fülle nur mittels des Begriffs erhält. Negativ bleibt so das Fremde als Schein der Andersheit, die nicht in Erscheinung tritt, bestimmt. Es ist das Unauflösliche, das Unbegreifliche, das Abwesende, das nur scheinhaft anwesend ist. Statt auf das Miteinander des Verschiedenen zu reflektieren, degradiert es das Denken zum Material seiner Selbstbewegung. Identifizierendes Denken, das das Sein zum Objekt hat, will beweisen, dass außerhalb des Denkens nichts ist. Sein System gleicht einem Spiegelsaal, der

sich selbst bespiegelt. Aus dem Urteil, dass ohne Identität keine Erkenntnis möglich sei, wird deduziert: Erkennen sei Bewährung des Identitätssatzes. Auf diese Weise reichert sich die leere Tautologie mit Inhalten an. Die Haltlosigkeit der Identität von Denken und Sein erzwingt eine neue Auslegung des Identitätssatzes, will Denken das Sein, wie es bei der Natur geschieht, nicht ausschließen. Das grundlegende Moment ist dabei die Differenz. Sie kann jedoch nur in der Identität gedacht werden. Bei Hegel ist die Dialektik die Festschreibung von Identität in der Differenz, während sie nun, soll das Denken nicht das Sein als pures Objekt verschlingen, die Differenz gegenüber dem Identischen festhalten muss. Dialektik verwandelt sich dadurch in ein Subjekt-Objekt-Verhältnis. Identität zerfällt in die Form der Entsprechung; zweifellos ist das ein Niveauverlust, aber Erkenntnis ist keine Frage des Niveaus. Dadurch kann das Verschiedene grundgelegt werden. Begriffliche Bewegung definiert sich nun als Antagonismus von Subjekt und Objekt. Diese Erweiterung stellt sich keineswegs als „Sesam öffne dich“ dar, sondern erscheint als Notlösung, um einerseits die Dialektik zu retten, andererseits an der Mächtigkeit des Begriffs das Ohnmächtige zu pointieren. Identifizierendes Denken vergisst, worauf es sich bezieht, das denunziert Heidegger als Seinsvergessenheit. Seiendes zum Material des Begriffs entfremdet, entzieht sich dem Ursprung, woraus Seiendes entspringt. Das Sein des Seienden ist nicht kategorisierbar. Jedes Urteil über das Sein gerät zu einem über Seiendes. Das spekulative Subjekt des Daseins lässt sich nicht prädizieren, es ist es selbst. Es meldet sich als Abwesendes. Als Bedingendes erscheint es als Nichts. Der Grundzug des Daseins ist deshalb nihilistisch. Daran wird ersichtlich, nicht nur alle ontologischen Bestimmungen gehen fehl, sondern das Sein selbst verfehlt sich, geht in die Irre. Die Einsicht in das Seinsgeschehen folgt aus der Neuinterpretation

des Identitätssatzes, wie ihn Hegel formulierte. Nur sie macht das Gemeinte evident. Denn eine Aussage über etwas Abwesendes, kann nur über die Differenz erfolgen, in der Betonung, dass das Abwesende eben etwas anderes ist, als das, was sich zeigt. Identität ist somit keine Zauberformel, um eine Aussage über das Sein im Ganzen zu erhalten. Heideggers Identität fasst das grundsätzlich Verschiedene zusammen. Sie ist der Zusammenhang von Denken und Sein. In ihm treten sie als Ereignis in Verbindung. In der Verschränktheit besteht das Identitätsmoment – an ihm kommt die Differenz zum Vorschein. Auf diese Weise entzieht sich das Sein als das Ungedachte und als das zu Denkende, und so ist es der Reflexion möglich, Seinsstrukturen als bloße Objektgegebenheiten zu verarbeiten oder sie in ihrer Wesenheit auszutragen. Der Identitätssatz verwischt die Differenz, diese zeigt sich jedoch nur an ihm. Dadurch erfährt man das Sein als das Verborgene, das aber durch ihn als das Abwesende aufscheinen kann. In der Durchführung der ontologischen Differenz deutet sich das Sein als das Fremde. Es bestimmt sich als abwesend-anwesend. Nur als Abwesenheit kann es in den Blick kommen. Wird das Sein identifiziert, ist es nicht mehr es selbst, sondern reflektiertes Sein. Betrachtet man nun beide Bestimmungen des Fremden, die jeweils in einer anderen Seinsregion angesiedelt sind und jeweils seinsthematisch anders behandelt und als solche natürlich gar nicht definiert wurden, ergibt sich, dass das Fremde zweideutig ist. Das Fremde ist nicht das ganz Andere, dergestalt könnte es nicht einmal thematisch werden, es wäre Transzendentes, so nicht mehr das Fremde. Fremd ist das Andere, wenn es mit Eigenem verbunden ist. Das Abwesende bedarf der Anwesenheit, damit es als Fremdheit erkennbar ist. Kenntlich wird es, wenn strukturelle Einheiten übertragen werden, die in der Folge an die Grenze des Unauflösbaren stoßen. Löst es sich auf, verwandelt sich das Fremde ins Eigene.

Das Fremde erscheint nur mittels partieller Teilhabe des Bekannten, andernfalls bleibt es unter dem Horizont. Das Fremde wird Moment der Selbsterkenntnis. An ihr wird das Bekannte verfremdet, dadurch sichtbar. Das Fremde zeigt sich als Grenze. Begrenzt wird das Eigene, seine beschränkte Tragfähigkeit wird ausgewiesen. An ihr weiß es aber um die Möglichkeit des Überschreitens und um das Untragbare des Festgeschnürten. Fremderfahrung ist Grenzerfahrung, nicht als Hinausstehen ins Nichts, sondern als Hereinnahme des Negierenden ins Bestimmte, ohne dass es als etwas Positives deklariert wird. Das Fremde ist negatives Ferment, das sich nur als unbestimmt bestimmen lässt, es stellt sich so, im Sinne von Husserl, als unerfüllbare Intention dar. Durch diese Feststellungen sind allerdings noch keine Modelle angezeigt, wie das Fremde als das Nichtidentische integrierbar ist. Allein das Fragwürdige führt hier nicht zu einer Antwort, es bleibt beim Problemaufriss. Die Suche nach Modellen orientiert sich an der Frage nach der Vermittlung des Fremden mit dem Eigenen, ohne dass das Fremde zum Eigenen transformiert oder als unwahr denunziert wird. Es scheint, dass Nietzsche als letzter Metaphysiker, der die Welt einzig als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt sieht, mit der Dualität des Apollinischen und Dionysischen Hinweise geben kann: „Dionysus redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schließlich die Sprache des Dionysus.“ (Nietzsche, Umwertung aller Werte, München 1969, S. 802) Diese Aussage bezeichnet das Grundgeschehen der griechischen Tragödie. Im Drama wird Gegensätzliches vereinigt, Unvereinbares ineinsgesetzt, das Oben mit dem Unten, das Klare mit dem Trüben, die Tiefe mit der Oberfläche, das Logische mit dem Alogischen, das Regellose gemildert und der Schein depotenziert. Die Art der Betrachtung führt zwangsläufig dazu, dass es sich nicht nur um bloße Kunstprinzipien handelt, die die Tragödie gestalten,

sondern um, zwar auf eine kurze Periode eingeengt, Seinsprinzipien, die das Griechentum im tragischen Zeitalter begründen. Diese sind mit einem Zeitkern behaftet, das schließt aber nicht aus, dass sie als vergängliche und unzeitgemäße die Gegenwart und Zeitgemäßes treffen. Das Apollinische ist historisch gewachsen, Gegenzug zu dionysischen Macht, die ihm zugrunde liegt: „Das Maßlose, Wüste, Asiatische liegt auf seinem Grunde: die Tapferkeit des Griechen besteht im Kampf mit dem Asiatismus." (Nietzsche, Werke, München 1955, S. 114) Die Polarität umfasst die Daseinsweise, ist nicht nur Kunstprinzip, aber durch die Kunst wird den Griechen das Wesen ihres Seins vorgeführt. Nietzsche verlagert den Akzent im Laufe seiner Entwicklung in den dionysischen Bereich. Der Rausch triumphiert über den apollinischen Traum, das Dionysische wird zum Urgrund, worauf erst das Apollinische gestiftet werden kann. Diese Verschiebung, so wichtig sie auch ist, kann hinsichtlich der Problematik des Fremden vernachlässigt werden. Entscheidend ist die Polarität, hier das Maß, das Gesetz, dort das Maßlose, das Zerstörende, das Überflutende. Beide Momente versöhnen sich in der Tragödie. Historisch ist der Einbruch der Perser als Bedrohung des Fremden markiert, worauf das apollinische Staatsgebilde zu reagieren hat. Vom Standpunkt der Griechen steht ihre Identität auf dem Spiel. Infolgedessen erscheint das Perserreich nicht als andere Identität, insofern als es anders organisiert ist, sondern als Gegensatz, als das Maßlose, das Niederschmetternde, als das Nichtidentische. Allerdings erst im Zustand der Konfrontation, vorher ist es nur das andere Reich, sind es nicht beachtenswerte Barbaren. Nach dem Sieg über die Perser stellt sich die Alternative, entweder die eigene Identität zu exportieren oder doch noch dem persischen Sog zu erliegen. Dies meint Nietzsche, wenn er davon spricht, die Griechen hätten die verführerische Wahl zwischen Rom und Indien

gehabt. Sie wählen jedoch das Dritte. Sie erhalten sich ihre eigene Identität über die Fremdidentität. Ihre Identität ist eine der Spannung, der Konfrontation des Eigenen mit dem Fremden. Das Fremde stellt das Eigene in Frage, wie das Eigene sich des Fremden erwehren muss. Diese Spannung bestimmt das tragische Zeitalter. Das Forum, in dem diese Spannung ausgetragen wird, ist nicht das Schlachtfeld, sie ist das Ergebnis, die Folge daraus, das Forum ist auch nicht die Philosophie oder die Wissenschaft, sondern die Kunst. In ihr kann der Gegensatz des Eigenen und des Fremden dramatisiert werden. Apollo, als Gesamterscheinung und als Daseinsweise des Griechentums, setzt sich dem barbarischen Wesen des Dionysus aus, wird gefährdet, um gereinigt die eigene Bestimmung zurückzugewinnen. Den griechischen Staat wie seine Kunst kann sich Nietzsche nur als währendes Kriegslager des Apollinischen vorstellen. Was zeigt sich nun für die Fremdproblematik? Die Dualität des Apollinischen und Dionysischen ergibt Einblick in eine weiterführende Betrachtung des Eigenen und des Fremden. Selbstverständlich war dies bei Nietzsches Tragödienschrift nicht beabsichtigt, jedoch die Entsprechung zur Struktur des Verhältnisses von Identität und Nichtidentität ist evident. Das Dionysische, als das unbestimmt Andere dem Apollinischen gegenüber, wird erst zum Fremden, wenn es in Relation gesetzt wird. Als Relationiertes verwandelt es sich in das bestimmt Andere, hier in das Gegensätzliche, das eben durch keine Bestimmung zu begreifen ist. Gegenüber dem apollinischen Maß ist es das Maßlose, es ist das Nichtidentische gegenüber der griechischen Identität. Insofern bleibt es, selbst im Bezug, das Fremde. Es lässt sich weder, und sei es auch nur partiell, strukturieren noch verwandeln. Es muss entweder ausgeschieden werden oder in der Integration als das Unbestimmte bestehen bleiben. Dergestalt wird es zur Herausforderung und zum Ärgernis. Das Fremde nagt am

Eigenen, das Nichtidentische meißelt an der Identität. Diese Aufstellung und Erhaltung des Bezuges von Fremdem und Eigenem kann nur in der Kunst geschehen, nicht weil, wie Nietzsche meint, den Griechen Wissenschaft sofort zur Kunst wird, sondern weil in der Kunst das Unbestimmte gerade im Bezug es selbst bleiben und in Erscheinung treten kann. Verbleibt man in dieser Denkbahn, stellt sich die Frage, in welchem Medium und in welcher Erscheinungsweise sich das Fremde erhält? Bezeichnenderweise klammert sich in der Tragödie das Eigene an den Mythos. Er stiftet die Einheit von Individuum und Gesellschaft, an ihm kristallisiert und versichert sich der Grieche seiner Identität. Das Dionysische bemächtigt sich des unbestimmtesten Mediums, das Kunst zu bieten hat, der Musik. Sie umspült und durchflutet das Mythische, um es aufzulösen, als wäre es nicht gewesen. Wandert das Fremde in den apollinischen Bereich ein, so kann man nicht durch die Reflexion, sondern einzig mittels des Rausches am Fremd-Dionysischen teilhaben. Konsequenterweise bezeichnet Nietzsche das apollinisch-dionysische Drama, die Tragödie, als Vision und nicht als moralische Schaubühne. Nietzsches Modell der griechischen Tragödie verdeutlicht zwei Punkte. Erstens, Reflexion identifiziert; das Fremde ist nur relational fassbar, dadurch wird es zum Eigenen, die Fremdheit transformiert sich zum Bekannten. Nietzsches Erkenntnis bewegt sich noch in diesem Denkschema. Zweitens, nur jenseits des begrifflichen Gehäuses, sei es auch verglast, kann sich das Fremde im Verhältnis zum Eigenen erhalten, kann es integriert werden, ohne dass es dem Identitätszwang erliegt. Bei Hegel erfährt man, dass das Fremde das Andere des Geistes ist. Da menschliches Sein leibgebunden ist, wäre der Leib das Andere des Geistes und demnach das Fremde am eigenen Geist-Leib. An Nietzsches „Geburt der Tragödie“ erfährt man, dass nur in der Kunst das Verhältnis

zum Fremden erscheinen kann. Es stellt sich die Frage, wie wird das offensichtlich Eigen-Fremde in der Kunst behandelt? Was ist der Leib, was ist der Körper? Ist er nur als Triebschicht fassbar? – Damit wird er aber bereits als etwas Geistiges definiert. Lässt sich an de Sades souveränem Menschen, der das Dasein als Ganzes in Frage stellt, erkennen, wie das Fremd-Leibhaftige zu bestimmen ist, ohne dass es definiert wird? „Die Philosophie muss alles sagen", diesen Satz setzt Sade an den Schluss der „Geschichte der Juliette". Was ist dieses Alles? Es ist die Wahrheit über das Geheimnis der Natur, das die Menschen erzittern lässt. Damit ist jene Erfahrung angelegt, wie sie Pascal formuliert: „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume macht mich erschaudern." Die Intention, den Daseinsbereich aufzusprengen und zu transzendieren, um im Anderen inne zu werden, erscheint als der Grundzug von Sades Denken. Sein Inhalt ist der Bezirk des Schreckens. Der Zugang vollzieht sich in drei Stufen. Die erste ist die des Wegräumens. Ewige Wahrheiten, moralische Werte werden als Irrtümer menschlichen Geistes und als Vorurteile entlarvt. Die zweite Stufe ist, alle Laster, Grausamkeiten und Verderbtheiten dagegenzusetzen, sie zu ordnen und zu klassifizieren, sie als Tableau zu arrangieren. Die dritte besteht darin, mittels dieser Arrangements an Ausschweifungen diese selbst zu überschreiten, in eine Sphäre aufgehoben zu werden, die mit der erzeugten Ordnung nicht mehr zu vermitteln ist, oder an eine Grenze zu stoßen, woran der Exzess zerbricht. Der Exzess als Überschreitung will den Einbruch der Transzendenz provozieren. Deshalb das Klassifizieren, das mathematische Kombinieren und mechanische Synthetisieren. Alle Möglichkeiten müssen zusammengeschlossen werden, um das Unmögliche, als das Jenseits aller Möglichkeiten zu produzieren. Die überschreitende Bewegung als Szene technisch hergestellt, läuft ins Leere, sie wird nicht zur

Brandung, sondern sie verebbt. Das Durchspielen und Variieren von Figurationen ist notwendige Konsequenz. Alle Möglichkeiten werden simuliert und gleichzeitig ausgesaugt. Aber die Vernichtung alles Endlichen führt nicht zur Erkenntnis des Nichts, sondern erscheint als Produktion von unendlichen Endlichkeiten. Der vollständige Induktionsschluss, den de Sade seinsthematisch durchführen will, gilt nur für die Mathematik. Die sexuellen Ausschweifungen, die das Sein in Frage stellen, führen nicht zur Heraufkunft des wahren Seins, sondern offenbaren nur ihre eigenen Funktionsweisen. Also auch bei de Sade findet keine Fremderfahrung statt. Die Natur als das Fremde denaturiert sich zum Exerzierplatz des Geistes, der die Mathematik als Methode auswählt. Seine Naturwesen vermenschlichen sich zu Marionetten. Der menschliche Leib, als das Andere des Geistes, wird zum bloßen Stück Fleisch, das nicht einmal auf Verwesung ein Anrecht hat; er wird den Raubtieren zum Fraß vorgeworfen. Die mathematische Kombinatorik rechnet nur mit Quantitäten, den qualitativen Sprung schließt sie aus.
Als radikaler Gegenentwurf zur Philosophie, ihren Intentionen gerecht, ohne selbst Philosophie zu sein, erweist sich Marcel Prousts „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit". Mit der Philosophie teilt Proust den Wahrheitsanspruch. Wie bei Hegel erscheint die Wahrheit ganz außerzeitlich. Sie bildet sich als Figuration von vergänglichen, versprengten Partikeln. Keine erkenntnisleitenden Kategorien versammeln die Flut der Vergänglichkeiten, – es sind Gerüche, haptische und geschmackliche Erfahrungen, die das wahrnehmende Subjekt ins Außerzeitliche führen. Der Geschmack, den die in Lindenblütentee getauchten Madeleines hervorrufen, vergegenwärtigt die Essenz der Dinge. Der fremde metaphysische Bereich, also der Ort der Identität von Vergangenheit und Zukunft, die Substanz der Erscheinungen

koppelt sich nicht an Geistiges, im Gegenteil: die Empfindungen des Leibes kommunizieren mit ihm. Das Andere des Geistes erinnert sich des Geistfremden. Die identische Lustempfindung überantwortet sich mit einem Zauberschlag dem Nichtidentischen. Die Berührung der Füße mit zwei ungleichen Bodenplatten im Baptisterium von San Marco oder an unebenen Pflastersteinen im Hof des Guermantesschen Palais transsubstantiiert das Andere. Anwesenheit des Anderen, ohne dass es zum Eigenen wird, scheint leibgebunden zu sein. Das Leibliche bewahrt es, ohne es zu ergreifen. Auf diese Weise wird ein Weg zum Fremden gefunden. Bedauerlicherweise bleibt es dabei nicht. Im weiteren Verlauf verändert sich der Leib zum Behälter, die Sinne zu Schaufeln, die ihn auffüllen. Er wird zum Mittel. Als Medium versammelt er das Fremde, damit sich das Gedächtnis seiner bemächtigen kann. Fremderfahrung nur am eigenen Leib spürbar, entschleiert ihn selbst als etwas Fremdes. Ununterscheidbar wird das welthaft Fremde vom körperlichen Fremden. Leiberkenntnis gerinnt zum defizienten Modus von Fremderfahrung. Aber Wahrnehmung selbst, durch den Körper gleichsam hindurch, der das Fremde bewahrt, identifiziert das Fremde als etwas Geistiges, sonst könnte es nicht wahrgenommen werden. Der Prozess der Transformation des Fremden ins Eigene setzt sich auch hier fort. Dagegen bleibt wirkliche Fremdheit aufgrund der Leibgebundenheit von der totalen Identifizierungsmaschinerie verschont, weil eben der Leib das Andere des Geistes ist. Zur abendländischen Seinsvergessenheit gesellt sich die Leibvergessenheit. Der Leib, das Andere, verwandelt sich zum lebendigen Leichnam, zum geistigen Beherrschungsfeld. Philosophische Erkenntnis wie künstlerische Wahrnehmung in metaphysischer Absicht unterliegen der Motorik der Identifizierung des Nichtidentischen. Fremderfahrung ist jeweils schon Eigenwahrnehmung, wie vermittelt oder versteckt

die einzelnen Schritte sich auch darstellen. Das Fremde erhält sich nur als Schein des Anderen. Wollte man das Fremde doch bezeichnen, so wäre es mit einem Aufenthalt im Ungehörten zu vergleichen, wie ihn Wagner als brütendes Adagio, mit Sehnsuchtsmotiv erfüllt, mit folgenden Worten des Tristan komponiert:

Wo ich erwacht –
weilt' ich nicht;
doch wo ich weilte,
das kann ich dir nicht sagen.
Die Sonne sah ich nicht,
noch sah ich Land und Leute:
doch, was ich sah,
das kann ich dir nicht sagen.
Ich war,/wo ich von je gewesen,
wohin auch ich geh':
im weiten Reich/der Weltennacht.
Nur ein Wissen
dort uns eigen:/
öttlich ew'ges Ur-Vergessen!

Bücher von Roland Bothner

1. Systematische Philosophie

Metaphysik
Heidelberg 2016

Identität, Ordnung, Existenz
Oder: Der Leib, das Denken, die Empfindung,
Ökonomie, Technik, Christentum,
Kultur, Ethik, Sittlichkeit und Moral
Traktat über Kategorien, Begriffe und Intensitäten
Heidelberg 2003

Moral, Vernunft, Macht
Abhandlung zur praktischen Philosophie
Heidelberg 2011

Unlust des Denkens
Zur Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts
Heidelberg 2020

Philosophie der Kunst
mit Zeichnungen des Autors
Heidelberg 2008

Fremdgesteuertes Sein
Philosophie der Technik
Heidelberg 2015

2. Philosophische Studien

Gustave Flaubert
Ein Experiment in 59 Szenen,
das ohne Jean-Paul Sartres „Der Idiot der Familie“
nicht möglich wäre
Heidelberg 2013

Kunst im System
Die konstruktive Funktion der Kunst
für Ernst Blochs Philosophie
Bonn 1982

Die Materie, die Kunst und der Tod
Studien zu Ernst Bloch aus den Jahren 1986 bis 2006
mit Zeichnungen des Autors
Heidelberg 2006

Schwäbische Jugend – auch ein Weg zur Philosophie
Eine Dokumentation
Heidelberg 2011

Mythen und Legenden
Philosophische Notizen und Zeichnungen von 2000 bis 2005
Heidelberg 2006

Bosheiten und andere Kleinigkeiten
Philosophische Notizen und Zeichnungen
Heidelberg 2002

3. Kunstgeschichte

3.1. Plastik und Relief

Grund und Figur
Die Geschichte des Reliefs und Auguste Rodins Höllentor
München 1993

Elemente des Plastischen von Donatello bis Brancusi
Heidelberg 2000

Auguste Rodin, Die Bürger von Calais
Frankfurt am Main/Leipzig 1993

3.2. Malerei

Hermeneutische Logik des Bildes
Heidelberg 2014

Schwarz und Rot – zur Autonomie der Farbe
Geschichte der Farbmalerei im 20. Jahrhundert
Mössingen-Talheim 1999

Venezianische Malerei
Tizian – Tintoretto – Veronese
Heidelberg 1999

Action Painting – das Ende der Malerei
K. R. H. Sonderborgs Wabash-Chicago-Serie
Heidelberg 1999

Das Merke und andere Texte aus „Spuren“
von Ernst Bloch
mit sieben Originalradierungen von Gerhard Hoehme
ausgewählt und mit einem Nachwort versehen
von Roland Bothner
Heidelberg 1985

4. Literatur

Der Hut Karls des Kühnen
Ein historischer Bilderbogen des Herzogtums Burgund
von 1430 bis 1489
mit zeitgenössischen Abbildungen
Heidelberg 2010

Spengler kommt
Dialoge, Szenen und ein Theaterstück
Heidelberg 2006

Spielgeld
Monologe, kleine Stücke und ein Kriminalstück
mit Zeichnungen des Autors
Heidelberg 2008